Das Verhältnis von Zeit und Realität bei Kant und bei Bergson.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

genehmigt von der

Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

Hellmuth Falkenfeld
aus Fürstenwalde (Spree).

Tag der Promotion: 9. August 1918.

Berlin 1918.

0

Inhalt.

Seite

Einleitung 3

I. Kapitel.

Die Definition des Zeitbegriffs 5
I. Kant 5
II. Bergson 8

II. Kapitel.

Die Bedeutung des Zeitbegriffs für den Aufbau des Systems bei Kant und bei Bergson 12
I. Kant 12
II. Bergson 20

III. Kapitel.

Der Begriff der Realität bei Kant und bei Bergson 32
I. Kant 32
II. Bergson 39
Schluß 44
Literaturverzeichnis 49
Lebenslauf 50

Referenten:

Herr Geheimrat Professor Dr. Ernst Troeltsch

Herr Geheimrat Professor Dr. Alois Riehl

Einleitung.

Der Zweck dieser Untersuchung ist die Feststellung dessen, was zwei von ganz verschiedenen Orten aus denkende Philosophen, wie Kant und Bergson, unter dem Begriff der Zeit verstanden haben, und welche Bedeutung dieser Zeitbegriff für beider Anschauung von dem empirischen Sein, dem Inhalt der Zeit, besessen hat. Es handelt sich also um nichts, als um eine genaue Definition des Begriffes der Zeit bei Kant und bei Bergson, um eine genaue Bestimmung des systematischen Ortes des Zeitbegriffes bei beiden Denkern, d. h. eine genaue Angabe des Platzes, den der Begriff der Zeit in beider System an hervorragender und bedeutsamer oder untergeordneter und weniger wirksamer Stelle eingenommen hat, und endlich und zuletzt um die Klarlegung der Bedeutung, die dieser Zeitbegriff bei beiden Philosophen für ihre Anschauung von dem Gegenstand der empirischen Erfahrung, dem zeitlichen, objektiven Inhalt, hat. Demnach gliedern wir unsere Aufgabe in drei Abteilungen: In die Definition des Zeitbegriffes, die Bestimmung der systematischen Bedeutung des Zeitbegriffes und endlich in die Bestimmung des Zeitbegriffes für die Anschauung beider Denker von der empirischen Realität.

Demnach wird der erste Teil unserer Untersuchung vielleicht am meisten logische Erfolge versprechen, denn hier dürfen wir nur uns an die richtig ausgewählten Sätze aus Kants und Bergsons Schriften halten. Der zweite Teil der Untersuchung wird insofern einer Schwierigkeit begegnen, als der heutige Betrachter berechtigten Zweifel daran hegen kann, daß Bergsons Weltanschauung sich uns in der Form eines Systems darbietet. Das System aber ist bei dieser Untersuchung vorausgesetzt, da wir ja den systematischen Wert des Zeitbegriffes auch untersuchen wollen. Und so sehr uns Kants Gedanken in der einzigartigen Architektonik systematischer Gliederung geboten werden, so sehr läßt sich bei Bergson die Rundung des Grundgedanken zu der Peripherie einer systematischen Kreisebene vermissen. Endlich bietet der dritte Teil unserer Untersuchung die eigentlichen Schwierigkeiten für unsere Aufgabe. Denn hier soll nun gefragt werden, welcher Begriff von Realität denn den beiden Denkern im Sinne liegt, wenn sie mit einem so gearteten Begriff von

Zeit ihr Weltbild unterbauen. Denn was für einen Begriff von Realität man habe, das hängt unter anderm (wenn auch nicht lediglich) doch davon ab, welchen begrifflichen Sinn man der „Zeit“ gibt. Gewiß ist der volle Begriff der Realität nur dann (vor allem bei Kant) zu erkennen, wenn man auch die begriffliche Gestaltung anderer unterbauender Formen heranzieht: z. B. die Begriffe des Raumes, des Verstandesformen, (Kategorien) usw. Aber hier erfordert der Ausgangspunkt die Beschränkung lediglich auf die Untersuchung des Zeitbegriffs und gestattet demnach allerdings auch nur eine Aussicht auf den Begriff der Realität, keine totale Erfassung desselben. Die Frage, die wir uns im dritten Teil der Untersuchung stellen, und die das eigentliche Ziel unserer Untersuchung bildet, ist eben die: Wie muß von der Seite der Zeiterfüllung aus die Realität begrifflich aussehen, wenn der Begriff der Zeit von Kant und von Bergson mit diesem bestimmten Charakter definiert und weiterhin systematisch verwertet wird? Gewiß wird eine genaue Klarlegung des Kantischen und des Bergsonschen Zeitbegriffes auch ganz von selbst ein Licht auf die Fassung des Raumbegriffes und vielleicht sogar der Verstandesformen werfen; aber trotzdem bleibt für diese Arbeit doch immer die Fixierung des Zeitbegriffes und seiner Bedeutung für beider Denker System und ihren Begriff von der Realität maßgebend.

So wäre also am Anfang der Untersuchung nur noch das Recht zu erweisen, mit dem man gerade den Zeitbegriff bei Kant und Bergson zum bevorzugten Fußpunkt einer Untersuchung macht, die bei dem Problem der Realität enden soll. Dies Recht kann im Grunde aber nur der Verlauf der Untersuchung selbst erweisen. Philosophiehistorisch aber könnte vielleicht den Rechtsgrund der Problemstellung noch der Hinweis darauf rechtfertigen, daß gerade der Begriff der Zeit in der modernen Wissenschaft am meisten in Anspruch genommen worden ist, um in neuer Weise das Problem der Realität zu beleuchten. In einem kurzen Überblick unseres Schlußteiles werden wir auf die Fragestellungen einiger Philosophen hinweisen, die in gewisser Weise irgendwie ihre Stelle zwischen Kant und Bergson finden und deren ganze Methode von dieser Stelle aus bedeutsam bezeichnet werden kann.

I. Kapitel.

Die Definition des Zeitbegriffs.

I. Kant.

In der metaphysischen Erörterung des Begriffes der Zeit nennt Kant die Zeit „eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt.“ In der Zeit allein ist nach Kant alle Wirklichkeit der Erscheinungen, „diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden[1].“ Mit diesen Sätzen vollzieht nun Kant eine für seine ganze Philosophie ungemein charakteristische Trennung der Begriffe. Die Zeit wird absolut von dem begrifflich isoliert, was in ihr erscheint, was in ihr verläuft, was in ihr Wirklichkeitsinhalt ist. Somit ist also die Zeit nicht mehr abzuleiten oder abzuziehen von dem Zeitinhalt, von dem, was in ihr erscheint. Und hiermit wird nun ganz klar, daß die Zeit, wie es zu Anfang der metaphysischen Erörterung des Begriffs der Zeit heißt, kein empirischer Begriff ist, der von irgendeiner Erfahrung abgezogen ward. Somit wird die Zeit zunächst zu einer von Inhalten ganz leeren Form unseres Vorstellens, die niemals bei irgendeiner empirischen Erfahrung fehlen kann.

Die Zeit ist nun ferner kein allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Sie ist a priori. Weil nun alle Zeit jeglicher Wirklichkeit der Erscheinungen als die Form, die uns das Vorstellen dieser Wirklichkeit möglich macht, zugrunde liegt, darum teilt die Zeit auch nicht den Charakter jener Wirklichkeit, die in ihr erscheint. Der Charakter der erscheinenden Wirklichkeit ist gegenständlich und damit endlich. Die Zeit selbst aber ist unendlich, weil sie ja nicht selbst gegenständlich oder als Wirklichkeit erscheint, sondern alle Wirklichkeit erscheinen macht. Alle Wirklichkeit kann man einschränken, das, was aller Wirklichkeit zugrunde liegt, läßt sich nicht einschränken. Nun aber kann die Zeit trotz ihrer Unendlichkeit doch angeschaut verden. Die Vorstellung der Zeit ist selbst Anschauung, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen. Wir können uns die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vorstellen, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist[2]). Die Linie ist dann freilich nicht

[1]) Kr. d. r. V. Kehrbach. S. 58. [2]) A. a. O. S. 60/61.

das anschauliche Bild der Zeitvorstellung, sondern nur das Symbol unserer Zeitvorstellung. Es ist wichtig zu erkennen, daß es sich hier lediglich darum handelt, die funktionelle Bedeutung der Zeit graphisch darzustellen. Denn hier wird klar, in welchem Sinne für Kant die Zeit etwas Wirkliches ist. „Niemals kann uns in der Erfahrung ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehört[1]).“ Dagegen wird der Zeit aller Anspruch auf absolute Realität abgestritten. Niemals kann die Zeitform erscheinen ohne das, was in ihr erscheint. Dieser Satz widerspricht nicht den zuerst genannten, daß alle Erscheinungen wegfallen können, aber sie selbst nicht aufgehoben werden könne, vielmehr drückt der eine Satz nur die unbedigte Apriorität der Zeitform als notwendiger Form des Erfahrens aller erscheinenden Wirklichkeit aus. Der andere Satz aber drückt aus, daß, so sehr die Zeit die notwendige a priorische Form aller Erscheinung ist so sehr sie aller Erscheinung nötig ist, sie doch niemals selbst unter den Erscheinungen vorkommen kann. Und in der Linie, die uns nach Kant die Zeitvorstellung auschaulich macht, ist nicht etwa der Zeitbegriff realisiert, sondern nur symbolisiert[2]). Die bis jetzt angedeutete Ausprägung des Zeitbegriffs trägt also in hohem Maße die Züge des Kantischen kritischen Denkens überhaupt. Wie Kants kritisches Denken dem Geiste die Kraft zusprach, synthetische Grundsätze a priori, mathematische und naturwissenschaftliche Größen vor dem Befragen der sinnlichen Erfahrung zu setzen, und ihm andrerseits auf dem metaphysischen Wege das Recht absprach, über die Gegenstände der absoluten Vernunft Erkenntnis zu gewinnen, so prägt sich schon hier, in der Fassung des Zeitbegriffes, derselbe Zug aus, der der Zeit empirisch gleichsam die stärkste Aufgabe zutraut, indem er sie für alle erscheinende Wirklichkeit Form sein läßt, während er ihr außerhalb dieses funktionellen Formseins keine Realität zuzusprechen wagt.

Die wesentlichen logischen Bestimmungen erfährt der Zeitbegriff bei Kant aber erst dadurch, daß man seine Unterschiede gegen den in ganz ähnlicher Weise definierten Begriff des Raumes hervorhebt. Auch der Raum ist „kein empirischer Begriff, von äußeren Erfahrungen abgezogen,“ „sondern eine notwendige Vorstellung, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt[3]),“ von der man sich nicht vorstellen kann, daß ihr Inhalt, der Raum, nicht sei, während man sich wohl denken kann, daß im Raume keine Gegenstände angetroffen werden. Auch der Raum

[1]) A. a. O. S. 62. [2]) Vgl. Riehl, Philosophischer Kritizismus, II. Band, II. Teil S. 292/93: „Daß sich alle Verhältnisse der Zeit durch eine äußere Anschauung eine ins Unendliche fortgehende Linie, darstellen lassen, macht nicht die Zeit selbst zu einer Anschauung.“ [3]) A. a. O. S. 51.

wird als eine als unendlich gegebene Größe bezeichnet, aber jenes Symbol von Unendlichkeit, das die Zeit in der ins Unendliche gehenden Geraden besitzt, wird für den Raum nicht gefunden. Und dies trifft nun auf ein entscheidendes Merkmal. Ein jedes der unendlichen Geraden ähnliches Symbol, das etwa eine Anschauung von der Vorstellung „Raum" geben sollte, müßte doch zu den äußeren Sinnen sprechen und damit auch die Form des äußeren Sinnes, den Raum selbst, benutzen. Wie aber kann nun der Raum, der doch selbst die Form des äußeren Sinnes ist, durch etwas symbolisiert werden, was selbst wieder in ihm erscheint, also logisch zu ohnmächtig und zu abhängig ist, um das zu symbolisieren, durch das es selbst erst möglich ist! Die Zeit dagegen, die ja die Form des inneren Sinns ist, des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes, kann freilich wiederum symbolisiert werden. Wenn sie selbst nicht wahrgenommen werden kann, so läßt sich doch ein anschauliches Symbol ihrer Unendlichkeit darum geben, weil ihre Unendlichkeit von ganz anderer Natur ist, oder besser mit ganz anderer Vorstellung begriffen wird, als die Unendlichkeit des Raumes! (Handelt er sich beim Raum um die transfinite so handelt es sich bei der Zeit um die infinite Unendlichkeit.) Bezeichnenderweise geht nun jene Bewegung, die die zeitliche Unendlichkeit erproben will, in der bestimmten Richtung von der Gegenwart in die Zukunft, wenn sie den Endpunkt der Zeit festlegen will, oder von der Gegenwart in die Vergangenheit, wenn sie den Anfanfspunkt der Zeit bestimmen will. Diese Richtungsbestimmtheit der Zeit fehlt dagegen dem Raume, und hier liegt auch wiederum ein Grund dafür, daß sich die Unendlichkeit der Zeit als reiner Form durch ein sinnliches mathematisches Symbol ausdrücken läßt, während der Raum als reine Form ein derartiges mathematisches Symbol, das seine Unendlichkeit ausdrückt, nicht besitzt.

Wenn aber auch die unendliche Gerade das Wesen der Zeit symbolisiert, so ist doch niemals zu vergessen, daß die völlige Klärung des Zeitbegriffs von hier aus noch nicht erfolgen kann. Was Zeit als reine Form ist, wird zwar in den bisherigen definierenden Bestimmungen ihres a priorischen Wesens festgelegt. Aber den wahrhaft für die Inhalte bedeutsamen, empirisch wertvollen Sinn der Zeit werden wir erst dann feststellen können, wenn wir die Zeit im Verhältnis zu den, was in ihr erscheint, betrachten, wenn wir zusehen, wie Kant Zeitform und Zeitinhalt zueinander in Beziehung setzt. Hier entstehen dann die Begriffe von Beharren in der Erscheinung und Wechsel, von Zugleichsein und Folge. Kant selbst aber sagt in der transzendentalen Ästhetik, daß der Begriff der Veränderung nicht

unter die Data a priori zu zählen sei. „Denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist“ [1]). Hier ist also aufs deutlichste ausgesprochen, daß die a priorischen Bestimmungen der Zeit nur von der Zeit als reiner Form gelten, während die eigentlich systematisch wertvollen, das Erkenntnissystem tragenden Untersuchungen über das Verhalten des Zeitinhaltes zur Zeitform nicht mehr in die reine Betrachtung der Zeit gehören, sondern in die Betrachtung der Gegenstandserkenntnis. Darum überlassen wir nun, mit dem vollen Bewußtsein, vorläufig noch nicht das Wesentliche am Kantischen Zeitbegriff herausgestellt zu haben, die weiteren Klärungen des Problems der Zeit dem zweiten Teil unserer Untersuchung. Hier werden wir auch erkennen, daß jener Begriff, der den Eckpfeiler der Analytik der Vernunftkritik bildet, der Begriff der transzendentalen Apperzeption, den tiefsten Zusammenhang mit dem von Kant gefaßten Begriff der Zeit aufweist.

Da nun aber schon an diesen vorläufigen Grundlagen und Grundbestimmungen des Zeitbegriffs, an der Trennung von Zeitform und Zeitinhalt, an der räumlichen Symbolisierung der Zeit, die Kritik oder besser die Polemik der Intuitionsphilosophie einsetzt, so wenden wir uns jetzt sogleich zu den Grundanschauungen Bergsons über die Zeit, indem wir versuchen, in ähnlicher These die Bergsonschen Gedanken festzuhalten, wie bisher die Kantischen.

II. Bergson.

Stellen wir den bisher geschilderten Definitionen des Kantischen Zeitbegriffes eine Darstellung des Bergsonschen Begriffes von Zeit entgegen, als handelte es sich darum, in einem von beiden geführten Kampf der Ideen These gegen Antithese zu setzen, so können wir etwa im Sinne der Bergsonschen Intuitionsphilosophie dem Kantischen Zeitbegriff folgende Ueberlegung entgegenhalten:

Zunächst wird das Recht bestritten, mit dem der kritische Denker die Zeitform von den Zeitinhalten, die Zeit an sich von dem, was in ihr erscheint, trennt [2]). Der erste Zweifel des Bergsonschen Denkens richtet sich noch gar nicht gegen den Sinn

---

[1]) A. a. O. S 66.

[2]) Wir erörtern hier den Bergsonschen Zeitbegriff in der stillschweigenden Voraussetzung, daß er aus den Bergsonschen Schriften wohl definiert hervortritt. Walter Meckauers Äußerung: „Bergson spricht in einem fort von einer Definition, ohne sie zu leisten“, („Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson“, Leipzig, 1917 S. 69) scheint uns zu weit zu gehen.

der abstrahierenden Denkweise, gegen die Methode der transzendentalen Philosophie, sondern vor allem gegen die Trennung zweier Begriffe, deren Sinn und Wert gerade dann am wirksamsten wird, wenn man sie ungetrennt läßt. Und hier ist nun das Bemerkenswerte und für den spezifisch modernen Zug des Bergsonschen Denkens Entscheidende, daß Bergson nicht etwa seinen Angriff gegen die wissenschaftliche Möglichkeit einer solchen Trennung von Zeitform und Zeitinhalt richtet, sondern gegen ihre reale Fruchtbarkeit. Nicht das wissenschaftliche Problem steht ihm am nächsten, die Frage, die für Kant die entscheidende war: „Welchen Weg hat das Denken zu nehmen, um wissenschaftlich auf die empirische Wirklichkeit Anwendung zu bekommen", sondern Bergons Ziel ist viel eher durch die Frage gekennzeichnet: „Welchen Weg muß das Denken einschlagen, um den Weg des wahrhaft realen, täglich wechselnden, in Dauer verlaufenden Lebens zu gehen?" Wie weit diese Fragestellung pragmatistischen Charakter trägt, wie weit sie über den Pragmatismus hinausgeht, ist eine Frage, die hier nicht von uns zu beantworten ist. Das Entscheidende ist dies, daß Bergson der von ihm verurteilten Kantischen Methode nicht etwa das Recht abspricht, gültige Wirklichkeitsurteile zu erfassen, d. h. Urteile, die uns zu naturwissenschaftlichen Gesetzen hinführen, die empirisch nutzbringend und technisch fördernd angewandt werden können, sondern daß er der Methode das Recht abspricht, die eigentliche, wesenhafte Wirklichkeit zu erfassen. Sein Gedankengang ist folgender: Trennt man die Zeitform von dem, was ihr Inhalt ist, so bringt man die Bewegung, in der das reale Leben verfließt, in gewisser Weise zum Stillstand. Denn jene Zeitform, von der Kant behauptet, sie sei die a priorische Bedingung aller Erscheinungen des inneren Sinns, wird als ein ruhendes Gefäß vorgestellt, in dem sich nichts bewegt, außer den Inhalten, die im Nacheinander in ihr verlaufen. Freilich ist die Bewegung des Lebens ja nun auch noch durch dies Nacheinander der Inhalte, die sich in der gleichsam statischen Zeitform abwechseln, gegeben. Aber diese Inhalte sind nun doch nicht mehr eins und identisch mit der Zeit, sondern sie stehen in ihr wie in einer Form, die anders ist, als sie selbst, und sind darum letzten Endes unzeitlich vorgestellt. Sie erscheinen als ein Nebeneinander getrennter Inhalte, das mit dem Nebeneinander räumlicher Inhalte die größte Ähnlichkeit besitzt, nur daß es sich nicht im Miteinander, sondern im Nacheinander ausbreitet. Die Zeitform läßt sich nicht von den Zeitinhalten trennen, denn in dem Augenblick, wo ich diese Trennung vollziehe, vernichte ich gerade den eigentlichen Zeitbegriff, mache ich aus der Zeit eine bloße Form der sukzessiven Aneinanderreihung von Inhalten,

die, räumlichen Inhalten ähnlich, hart begrenzt, nebeneinander stehen.

Die Trennung von Zeitform und Zeitinhalt birgt nun nach Bergson eine weitere Gefahr, die mit der ersten geschilderten aufs engste zusammenhängt. Wird die Zeitform als getrennt von den Erscheinungen der Zeit, den Zeitinhalten, betrachtet, so verliert dadurch die Zeitform den Charakter, den jene Inhalte haben, den Charakter der Qualität und der Heterogeneität. Die Zeit läßt als reine Form nur noch den Inhalten selbst die Qualität und die jeweils vitale Bestimmtheit ihres Wesens. Sie selbst wird ein qualitätloses Medium, ein gegen alle Qualitäten gleichgültiges Gebilde, das ganz und gar homogen, d. h. ganz und gar ohne Differenzen des Lebens vorgestellt wird. Werden nun aber auch jene Qualitäten und Differenzen des Lebens erhalten, erhalten nämlich als Charakter der Inhalte, so sind sie hier doch nur noch schwache Nachbilder des wirklichen Seins. Denn die wahren Qualitäten und Differenzen des Lebens erhält das Leben nur durch die Einheit von Zeitform und Zeitinhalt. Die Wesenheit des sich fortpflanzenden Lebens besteht darin, ewig Qualitäten, Differenzen zu bilden, ewig heterogen zu sein und dies allein auf Grund der Fortbewegung des Lebens. Wird aber die Zeit rein als Form betrachtet, die an sich gleichgültig ist gegen jede Qualität, so erreicht man auch nicht mehr die Ansicht des wahren, von Qualitäten gesättigten Lebens dadurch, daß man diese Qualitäten nun noch den Inhalten zuspricht. Hier nun bildet sich in genauem Gegensatze zu der a priorischen Zeitform der Begriff der Bergsonschen Zeit, die er „durée“ nennt[1]). Ihr Name, „durée“, Dauer, deutet schon darauf hin, daß hier Zeit nicht mehr als bloße Form wechselnder Inhalte aufgefaßt wird, sondern als ein Anschwellen der Zeit mit all ihren Inhalten von Vergangenheit in Gegenwart und in Zukunft. Also nicht mehr eine bloße Unterlage für ein Nacheinander sich in ihr abspielender Vorgänge ist die Zeit, sondern ein Mitgerissenwerden der Form in die ewig anwachsenden Inhalte. Die Schwierigkeit, Zeit als Dauer im Bergsonschen Sinne vorzustellen, besteht für den kritisch Gerichteten vor allem darin, ganz und gar in eins zu setzen, was er bisher zu trennen gewohnt war. Der Bergsonsche Begriff der Zeit bildet sich in genauem Gegensatze zum Kantischen Begriff, nicht durch Isolierung, sondern durch etwas, was man vielleicht Synopsis nennen könnte, wobei man gleichzeitig den Anklang an die nicht unähnliche intellektuelle Anschauung der Romantiker finden kann. Immerhin aber hat

[1]) Vgl. Bergson, Zeit und Freiheit, Jena 1911, vor allem die Darlegungen des 2. Kapitels.

der Bergsonsche Zeitbegriff vor den romantischen Begriffen den Vorzug einer genauen Definition. Nicht der Inhalt des Bergsonschen Begriffes ist begrifflich unbestimmt, sondern unbestimmt und logisch bedenklich ist einzig und allein die Möglichkeit, ihn empirisch wissenschaftlich zu vollziehen, zu betätigen, zu realisieren. Die Dauer als die wahre Zeit im Gegensatze zu der bloß verräumlichten Zeit, hat die Eigenschaft, daß sie die Vergangeit mit hineinnimmt in die Gegenwart, beides aber mit hineinnimmt in die Zukunft. Während die Zeitform, die homogen und qualitätslos die a priorische Voraussetzung der Zeitinhalte bildet, diese einzelnen Zeitinhalte immer nur in Isolierung nebeneinander setzen kann, so daß mit einem Anwachsen und Anschwellen der vergangenen Inhalte in die gegenwärtigen und zukünftigen nicht gerechnet werden kann, erreicht die „durée" tatsächlich das Hineinschlingen des vergangenen Inhaltes in den gegenwärtigen und in die Zukunft. Dagegen wird nach Bergson „überall der Raum eingeschmuggelt, so wie man der Dauer nur die geringste Homogeneität zuschreibt[1])." Und an einer anderen Stelle heißt es: „Die ganz reine Dauer ist die Form, die die Sukzession unserer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überläßt, wenn es sich dessen enthält, zwischen dem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen." Diese Dauer wird, wie weiter ausgeführt wird, nicht bloß dadurch erreicht, daß das Ich sich an die vorübergehende Empfindung oder Vorstellung ganz und gar verliert, noch etwa dadurch, daß es die vorangegangenen Zustände vergißt; es genügt vielmehr, die Zustände der Vergangenheit neben den gegenwärtigen, aktuellen Zustand nicht wie einen Punkt neben den anderen Punkt zu stellen, sondern sie mit ihm „zu organisieren, wie es geschieht, wenn wir uns die Töne einer Melodie, die sozusagen miteinander verschmelzen, ins Gedächtnis rufen[2])."

Das Verlockende des Bergsonschen Zeitbegriffes liegt wie man deutlich sehen kann, in der größeren Annäherung des Zeitbegriffes an den Begriff des Lebens. Der Bergsonsche Zeitbegriff scheint tatsächlich das Wesen des Lebens wiederzugeben, dessen Momente nicht isoliert nebeneinander liegen, sondern ineinander übergehen, ohne starre Einschnitte zu hinterlassen. Der so formulierte Zeitbegriff scheint auch in einer dem a priorischen Zeitbegriff ganz überlegenen Weise die Begriffe Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft in sich aufgenommen zu haben. Denn zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht nicht bloß ein starres Nebeneinander von sukzessive gesetzten Gliedern, sondern ein Verhältnis dynamischer Natur, das sich

[1]) Zeit und Freiheit, S. 81. [2]) A. a. O. S. 78.

durch die grammatischen Einteilungsprinzipien leicht verwischt, weil sie nicht erkennen lassen, daß alle Vergangenheit einmal Gegenwart war, daß alle Gegenwart einmal in die Zukunft eindringt, kurz, daß die eigentlich reale Zeit nichts ist, als das Durchströmen eines Gegenwärtigen, dessen Spur die Vergangenheit ist, und dessen unbetretene aber einstmals zu aktualisierende Bahn das ist, was wir Zukunft nennen. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns das zeitliche Leben tatsächlich mit dem Bergsonschen Zeitbegriff in größerer Lebensnähe erfaßt. Zugleich aber müssen wir hier unser Bedenken äußern, ob der Zeitbegriff wirklich noch dort seine erkenntnistheoretische Berechtigung besitzt, wo er ganz und gar Form und Inhalt des Lebens zugleich umfassen will. Unzweifelhaft erfaßt der Bergsonsche Zeitbegriff in einem Zuge gleichsam, was früher in den beiden Begriffen, Zeitform und Zeitinhalt, nebeneinander gedacht wurde. Aber diese lebensvollere und dem Leben nähere Auffassung des Zeitbegriffes macht ihn noch nicht unbedingt theoretisch fruchtbarer. Gerade weil der Bergsonsche Zeitbegriff das Wesen dieses von Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft rollenden Lebens so tief erfaßt, gerade darum ist er recht wenig geeignet, dem Leben den soliden theoretischen Unterbau zu liefern. Er fällt beinahe zu sehr mit dem Begriff des Lebens zusammen, als daß er ihm noch genügend begriffliche Stützung gewähren könnte.

Wie weit der neue Zeitbegriff dem a priorischen Zeitbegriff gegenüber überlegen ist, und wo seine deutlichen begrifflichen Schwächen zutage treten, muß die weitere Untersuchung lehren, sobald wir nun nach der Bedeutung fragen, die der Zeitbegriff für das System beider Denker selbst besitzt. Erst nach der Beantwortung dieser Frage werden wir uns zu der letzten Frage wenden, welchen Begriff von Realität der so fundierte Zeitbegriff bei Kant und bei Bergson sich gegenübersetzt.

II. Kapitel.

Die Bedeutung des Zeitbegriffs für den Aufbau des Systems bei Kant und bei Bergson.

I. Kant.

Was uns in diesem Zusammenhang an der systematischen Bedeutung des Kantischen Zeitbegriffes interessiert, ist vor allem die Art, wie Kant in der transzendentalen Analytik, wo er die Grundsätze des reinen Verstandes behandelt, die Bedeutung des

in der transzendentalen Ästhetik lediglich formal dargelegten Zeitbegriffes für die Grundlegung der Erfahrung darlegt. Hier geht er über den a priorischen Zeitbegriff ganz deutlich hinaus, indem er von den drei Modi der Zeit spricht, die da sind: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein [1]).

Angesichts dieser drei Modi der Zeit, die nach Kant drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen ermöglichen, wonach jeder Erscheinung ihr zeitliches Dasein bestimmt wird, wird nun auch klar, was Kant in dem Paragraphen 7 der transzendentalen Ästhetik von der Zeit gesagt hat, daß sie sich nämlich nicht selbst verändert, sondern daß sich nur das verändert, was in ihr ist. Denn diese drei Modi der Zeit sind recht eigentlich nicht Bestimmungen der Zeit selbst, sondern der Zeit in Ansehung ihrer Inhalte. Von allen Zeitinhalten läßt sich sagen, daß sie entweder Beharrlichkeit, Folge oder Zugleichsein zeigen. Und der weitere Verlauf der Untersuchung wird nur bestätigen, wie wohl überlegt die reine Abtrennung eines formalen Zeitbegriffes in der Ästhetik war, eines Begriffes von Zeit, der die Zeit selbst als gar nicht verfließend oder sich verändernd vorstellt. Erst die Modi der Zeit — Beharrlichkeit, Folge, Zugleichsein — übernehmen die Bestimmung der Art und Weise, wie die einzelnen Inhalte in Bezug auf die Zeit sich verhalten. Wäre die Zeit selbst aber in der transzendentalen Ästhetik schon definiert worden als das verändernde Prinzip oder das Prinzip der Wechselwirkung von Beharrung, Folge oder Zugleichsein, so hätten wir nicht diese reine Form des Systems gewonnen, in dem zuerst lediglich von der Zeit als Bedingung a priori aller Erfahrungsinhalte, dann erst von dem Verhältnis der Erfahrungsinhalte in der empirischen Zeit die Rede ist. Die drei genannten Modi der Zeit haben nun für Kant die Bedeutung, daß sich mit ihrer Hilfe drei Analogien der Erfahrung aufstellen lassen, die da lauten: Der Grundsatz der Beharrlichkeit, der Grundsatz der Erzeugung und der Grundsatz der Gemeinschaft. Von ihnen besagt der erste, daß an allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst sei, während das Wandelbare eine bloße Bestimmung seiner Existenz sei, der zweite, daß alles was geschieht, etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt, der dritte, daß alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, in durchgängiger Wechselwirkung untereinander stehen. Unsere Aufgabe ist es hier vor allem, an den in diesen Abschnitten behandelten Begriffen der Dauer und der Veränderung, des Beharrens und des Wechsels die systematische Konsequenz zu studieren, mit der Kant den zunächst rein formal bestimmten Zeitbegriff für sein

[1]) Kritik der r. Vernunft. Kehrbach, S. 171.

Erkenntnissystem weiter ausbaut. Ersichtlich ist der Modus des Zugleichseins, mit Hilfe dessen Kant seine dritte Analogie erörtert, im Verhältnis zu den beiden erstgenannten Zeitmodi, Beharrlichkeit und Folge, nur ein abgeleiteter und sekundärer Begriff, zumal der Modus des Zugleichseins nicht mehr die reine Bestimmung eines Inhaltes in der Zeit betrifft, sondern auch schon eine räumliche Bestimmung notwendig macht. (Nach Kants Definition sind Dinge zugleich, „sofern sie in einer und derselben Zeit existieren“ [1]), jedoch ließe sich hier sehr leicht hinzufügen, daß Dinge erst wahrhaft zugleich sind, wenn sie in einem und demselben Zeitpunkt oder Zeitraum zum mindesten existieren. Denn streng genommen existiert, da ja nur eine einzige Zeit der Erscheinungswelt zugrunde liegt, Cäsar und Napoleon in einer und derselben Zeit; zugleich existieren sie aber nicht, sondern erst Dinge oder Persönlichkeiten, die in einem und demselben Zeitraum existieren, wie Napoleon und Friedrich Wilhelm III. Das Zugleichsein ist also nicht eine bloße Bestimmung des Inhaltes in bezug auf die Zeit, sondern außerdem auch in bezug auf den Raum. Das Zugleichsein zweier Erscheinungen schließt immer irgendwie die Möglichkeit räumlicher Annäherung in einer Zeit ein. Im übrigen spricht Kant in dem Abschnitt über den Grundsatz der Gemeinschaft selbst einmal von dem „Zugleichsein der Substanzen im Raume“, das nicht anders „erkannt werden kann, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben“ [1]).

Von den drei Analogien der Erfahrung muß uns die erste Analogie am meisten interessieren, denn sie redet von dem Beharrlichen, das allen Erscheinungen zugrunde liegt und von dem Wandelbaren, das lediglich als bloße Bestimmung des Gegenstandes existiert. Das Beharrliche, von dem hier geredet wird, ist nämlich, wie Kant sich ausdrückt, „das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist [2])“. Hier ist nun der entscheidende Punkt, an dem sich die Lehre Kants scharf abgrenzt von der Lehre der neuen Metaphysik, die wir hier durch Bergson vertreten sein lassen. Das Beharrliche, nicht der Wechsel ist für Kant das Substratum aller Zeitbestimmung. Die Zeit, so wie er sie auffaßt, ist nicht denkbar, ohne daß den Veränderungen in der Welt etwas zugrunde gelegt wird, das Substanz ist, und dem gegenüber das Wechselnde, das sich Verändernde nur das Akzidentielle ist. Die Zeit an sich selbst „kann nicht wahrgenommen werden“ [2]). Nur dadurch, daß in den Erscheinungen das

---

[1]) A. a. O. S. 197. [2]) A. a. O. S. 176.

Wandelbare vom Beharrlichen getrennt wird, ist der Begriff der Zeit möglich.

Dieser Begriff des Beharrlichen, der das Substrat aller Zeitvorstellung ist, würde nun aber so, wie er bisher gezeigt ist, noch völlig in der Luft schweben, noch nicht die Berechtigung besitzen, die Zeit, wie Kant sehr fein bemerkt, „überhaupt auszudrücken[1]),“ wenn nicht nun noch ein Begriff hinzugezogen würde, der beinahe den Zentralbegriff der transzendentalen Analytik bildet, nämlich die notwendige Einheit der Apperzeption, die „alles das Mannigfaltige seinen Zeitverhältnissen nach vereinigt“[2]). Jene ursprüngliche oder transzendentale Apperzeption, einmal auch mit sehr charakteristischen Worten das „unwandelbare“ Bewußtsein genannt, ist doch jene Möglichkeit im Menschen, durch die die reinste „objektive Einheit, nämlich die von Raum und Zeit, durch Beziehung der Anschauungen auf sie“[3]) ermöglicht wird. Sie ist die schaffende Kraft, die endgültig alle Erscheinungen als Vorstellungen einer einheitlichen Welt in einem einheitlichen Bewußtsein zusammenfaßt.

Die Leistung dieser transzendentalen Apperzeption geht nun nicht bloß darauf, die Einheit in dem Mannigfaltigen des empirisch Erscheinenden der Vorstellungen zu bewirken, sondern sie bewirkt durch die Zusammenfassung der objektiven Mannigfaltigkeit zu einer Einheit zugleich, daß das „Gemüt“ sich seiner selbst bewußt wird als eines Identischen im Mannigfaltigen seiner Vorstellungen, oder besser, (da es sich hier nicht um das Bewußtwerden, sondern um das Möglichwerden der Identität im Gemüt handelt), daß sich das Gemüt als eine Identität denken oder setzen kann. Ganz deutlich ist dies auch bei Kant in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ausgesprochen. Es heißt dort: „Denn das Gemüt konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist), einer transzendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht[4]).“

Das Wesentliche, worauf es in diesem Zusammenhang für uns ankommt, ist nun die Tatsache, daß Kant bei der Untersuchung der Erkenntnisbedingungen im Subjekte nicht umhin kann, allem Wechsel der Vorstellungen etwas nicht Wechselndes, Unwandelbares, Dauerndes, mit sich selbst Identisches zugrunde zu legen, das allem Wechsel und aller Veränderung in der Apprehension der Vorstellungen vorausgehen muß. Und zugleich wird nun dies Unwandelbare, (das selbstverständlich absolut nicht

---

[1]) A. a. O. S. 176. [2]) A. a. O. S. 171. [3]) A. a. O. S. 121, [4]) A. a. O. S. 122.

metaphysisch oder psychologisch Substanz ist, denn sonst würde es ja durch durch die Paralogismen der reinen Psychologie ad absurdum geführt) Vorbedingung für die Feststellung eines konstanten, dauernden Kernes im Objekte. So erst wird der Grundsatz der Beharrlichkeit, den die erste Analogie ausspricht, tief verständlich. So erst wird die Berechtigung klar, mit der Kant aussagt, daß in den Erscheinungen, also in den Stücken, den Phänomenen der objektiven Welt, das Beharrende die Substanz, das Wechselnde lediglich das Akzidentielle ist. In demselben Sinne sagt Riehl: „Dem Begriff unserer Bewußtseinsidentität entspricht von objektiver Seite die Konstanz dessen, was wir Materie nennen[1])."

Nun auch wird klar, warum Kant dem reinen Zeitbegriff selbst noch nicht die Eigenschaft des Wechselns, des Anderswerdens geben konnte. „Durch das Beharrliche allein," so heißt es in der ersten Analogie, „bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt[2])." Hier nun taucht bei Kant der Begriff der Dauer auf. Und er bedeutet eine Größe der Zeit, die eine Erscheinung dadurch allein bekommt, daß sie beharrt, d. h. daß etwas in ihr ist, das den Veränderungen und dem Wechsel sich widersetzt. Es liegt nun für uns, die wir den Kantischen Zeitbegriff mit dem Bergsons vergleichen, eine merkwürdige Ironie in der Wandlung dieses Begriffes der Dauer. Genau dasselbe Wort „Dauer", das für Kant das Beharren des Gegenstandes in der Zeit aussagt und somit die Berechtigung erweist, den Zeitbegriff jenseits von Dauer und Wechsel, von Beharren und Veränderungen zu erfassen, nämlich als reines transzendentalen a priori, genau dasselbe Wort wird für Bergson zur Waffe gegen den Kantischen Zeitbegriff. Bei Kant bedeutet Dauer die Eigenschaft, mit der ein Gegenstand in der Zeit wechselnden Inhalten gegenüber beharrt. Bei Bergson bedeutet Dauer die Fähigkeit der Zeit, mehr zu sein als bloßes Nacheinander, in dem sich Gegenstände voneinander abheben, nämlich die Macht, jeden einzelnen Inhalt neu und unwiederholbar in ewig veränderter Form hervorzubringen. Bei Kant bedeutet Dauer das Zurückgreifen auf die Identität im Wechsel, bei Bergson bedeutet Dauer den Sieg des Wechsels über die Identität oder ihr ähnliche Begriffe, wie Gleichheit, Wiederholung, Gleichförmigkeit[3]).

---

[1]) Riehl, Philosophischer Kritizismus, II. Bd. Teil I, S. 131. [2]) A. a. O. S. 176.

[3]) Daß einem an Kant orientierten Denken die Vorstellung der Dauer, so wie sie Kant erfaßt, das logisch vorherrschende Moment am Zeitbegriff ist, das beweisen folgende Sätze aus Riehls schon mehrfach erwähntem „Philosophischen Kritizismus". „Die Vorstellung der Dauer ist die eigentliche Zeitvorstellung, deren beide für sich allein nicht genügende Momente Beharrlichkeit und Folge sind. . . . Wenn wir den

Die Betrachtung der zweiten Analogie der Erfahrung, die vom Grundsatz der Erzeugung handelt, wird nun weiter zeigen wie sehr gerade der rein formal und schematisch gefaßte Zeitbegriff Träger des kantischen Erkenntnissystems zu werden imstande ist. Hier will Kant beweisen, daß „alles, was geschieht, etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt[1])." Diese Regel, der das wechselnde Geschehen der Erscheinungen folgt, findet Kant in dem „objektiven Verhältnis" der Erscheinungen im Gegensatz zu dem bloß subjektiven Ablauf der Erscheinungen für unsere Wahrnehmung. An einem packenden Beispiel hat uns Kant klar gemacht, was unter diesem objektiven Verhältnis der einander folgenden Erscheinungen oder besser unter dieser objektiven Regel, nach der die Erscheinungen aufeinander folgen, zu verstehen ist. „Aufeinanderfolgend nenne ich zwei Erscheinungen, wenn ich sie in der Zeit so verknüpfe, daß die eine der andern vorausgeht. Nun ist in einem Teil von empirischen Fällen durch das Objekt noch kein Zwang ausgesprochen, welche von den Erscheinungen ich als die zeitlich frühere, welche Erscheinung ich als die zeitlich spätere zu setzen habe. Kant gebraucht hier das Beispiel von der Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht. Hier können meine Wahrnehmungen von der Spitze des Hauses anfangen und beim Boden endigen, hier können sie aber eben so gut den umgekehrten Verlauf nehmen, „im gleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendieren." Hier wird also ganz deutlich eine Regel vermißt, die mich zwingt, die wahrgenommenen Dinge oder Eigenschaften in zeitlich bestimmter und nicht willkürlicher Weise nacheinander zu ordnen. „Hier ist also im Gegensatze zur objektiven Folge wahrgenommener Erscheinungen nur das Belieben der subjektiven Folge der Apprehension maßgebend. Um nun aber die Erscheinungen ihrem wirklichen Geschehensablauf nach zu ordnen, werde ich die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen. Das Beispiel, das Kant verwendet für jene Folge der Apprehension, die von der objektiven Folge der Erscheinungen abgeleitet wird, ist das Beispiel des Schiffes, das den Strom hinabtreibt. „Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung

---

Wechsel ... aufheben, bleibt die Form des Beharrens übrig, diese Form können wir nicht wegdenken, ohne auch die Vorstellung der Veränderung zu vernichten. ... Die Form des Beharrens ist noch wesentlicher .... als die der Folge, und Kants Bemerkung, „daß die Zeit selber nicht verfließe," bestätigt sich, sobald wir an das Moment des Beharrens denken." II. Bd. Teil I. S. 118. [1]) A. a. O. S. 180.

das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte[1]),“

Kant, der hier also von einem Zwang im Objekt spricht, nach dem wir die Wahrnehmungen zeitlich zu ordnen haben, spricht nun schon früher davon, daß „alle Erscheinungen überhaupt kontinuierliche Größen sind, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung nach, als intensive Größen[2])“. Ganz zweifellos nämlich muß jene objektive Regel, die uns die zeitlichen Erscheinungen objektiv zwingend in bestimmter Wahrnehmungsfolge zu apprehendieren zwingt, doch ihren Grund im Inhalt der Erscheinungen haben. Von der bloßen Form der Erscheinungen läßt sich doch diese Regel nicht ableiten. Wie sehr diese Regel selbst formal ihrem Charakter nach sein mag, ihr Bestimmungsgrund liegt doch im Inhalt der Erscheinungswelt. Kant ist dies durchaus nicht entgangen, und darum spricht er unter anderem auch in dem Abschnitt über die Antizipationen der Wahrnehmung davon, daß die Erscheinungen kontinuierlich sind, d. h. daß sie nicht an irgendeiner Raum- oder Zeitstelle voneinander unterbrochen werden oder abgetrennt werden, daß ihre zusammenhängende Realität nirgends durch einen Hiatus, durch den Abgrund einer raum- oder zeitlosen Kluft zerteilt wird. Es gilt aber nun hier gerade angesichts des Bergsonschen Zeitbegriffes, ganz genau an Kant zu studieren, wo nun eigentlich der Grund jener Kontinuität aller Erscheinungsgrößen liegt. Denn von der Kontinuität der Erscheinungen, ihrer unzerreißbaren durée spricht ja auch Bergson und glaubt hierin gerade Kant gegenüber etwas absolut Neues gesagt zu haben. Unzweifelhaft aber stößt Kant nun gerade bei der Begründung der Kontinuität aller extensiven und aller intensiven Größen auf ganz ähnliche Probleme wie Bergson. Freilich löst er sie ganz im Sinne seines Systems und ganz im Sinne jenes von vornherein schematisch und a priori gefaßten Zeitbegriffes. Die Kontinuität der Erscheinungen, d. h. ihre Unfähigkeit, jemals in ihrer Realität unterbrochen zu werden, und ihre Fähigkeit, kraft ihrer nacheinander und ineinander wirkenden Momente dem Geiste eine objektive Regel aufzuzwingen, wonach er sie im Spiegel seiner Wahrnehmungen zu ordnen hat, wird letzthin, und dies ist wohl das Entscheidende, wiederum nicht von dem realen Inhalt der Erscheinungen her begründet, sondern von ihrer formalen Eingesenktheit in Raum und Zeit. Kant sagt ganz ausdrücklich: „Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß

[1]) A. a. O. S. 183. [2]) A. a. O. S. 165/166.

dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist[1])". Damit ist also gesagt, daß die Kontinuität des Realen darum nirgends abreißt, weil Raum und Zeit als Formen, in denen sich das Reale unserer Wahrnehmung bietet, niemals abreißen, weil auch im kleinsten Punkte noch Raum ist, weil auch im kürzesten Augenblicke noch Zeit ist. Weil aber Raumform und Zeitform niemals und nirgends aufhören, Form der Erscheinungen zu sein, darum hört auch niemals das, was den Raum und was die Zeit erfüllt, auf, mit sich selbst im Zusammenhang zu sein, oder besser gesagt, Kontinuität zu besitzen. Hier also ist mit den stärksten Mitteln des Gedankens die Kontinuität des objektiv Erscheinenden von ihren Urformen, Raum und Zeit, her abgeleitet. Unendlich charakteristisch ist der Ausdruck des quantum continuum bei Kant. In ihm liegt aufs tiefste die Versicherung, daß die Zeit (und auch der Raum, der uns in dieser Untersuchung nur an zweiter Stelle angeht), nichts ist, was die Qualitäten seiner Inhalte an sich schon enthielte (daher der Ausdruck quantum). Zugleich liegt in ihm aber auch der Grund für den realen Zusammenhang aller Erscheinungen angedeutet, der eben durch die Kontinuität der Formen Raum und Zeit garantiert wird. (Dies bedeutet der Ausdruck: continuum.)

Weil aber Kant auch die Kontinuität der Erscheinungen letztlich doch wieder von ihrer räumlichen und zeitlichen Form her begründet, läßt sich vielleicht noch eine rein inhaltliche Begründung vermissen, mit der man das von Kant formulierte Kausalgesetz als wahrhaft wirksam in der Erfahrung ansprechen kann. Daß wir jene Regel der Aufeinanderfolge der Erscheinungen zu einer Regel für die Ordnung unserer Wahrnehmungen machen können, das muß doch auch schließlich am Inhalt der Wahrnehmungen selbst liegen. Und man könnte hier auf die empiristischen Theorien von Hume und Stuart Mill hinweisen, die nicht mit Unrecht darauf hingewiesen haben, daß bei absoluter Unregelmäßigkeit und Ungleichförmigkeit, bei einem beziehungslosen Chaos von Empfindungen, wie Mill sich ausdrückt, die Kausalität als die wahrnehmungsordnende Kraft praktisch unwirksam werden müßte, da sie sozusagen nicht den geeigneten Stoff der Wahrnehmung vorfände, der sich willig von ihr ordnen ließe[2]). Auch Riehl weist darauf hin, daß „die Ursächlichkeit nicht zur Form, sondern zum Inhalt der Folge" gehört, daß darum „die vorangehende und die nachfolgende Erscheinung in irgendeiner Rücksicht identisch sein müssen, um in eben dieser Rücksicht als Grund und Folge voneinander betrachtet werden

[1]) A. a. O. S. 165. [2]) Vgl. Benno Erdmann, „Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes", Halle 1905, vor allem S. 37—40.

zu können“ [1]). Hier haben wir also restlos ausgesprochen, was sich in Kants im allgemeinen formal gehaltenen Erkenntnissystem noch nicht findet, weil Kant immer wieder auf die bloß formalen Bedingungen der Erscheinungen zurückgeht und von ihnen aus die Erscheinungen im Zusammenhang des Systems zu ordnen sucht. Sicherlich aber muß auch im Inhalt der Wahrnehmungen, die aufeinander folgen, ein Prinzip gefunden werden, das uns rein inhaltlich die Anwendung einer Regel, nach der wir sie zeitlich ordnen, verbürgt. Schon Riehl sagt in der angeführten Stelle, daß sich in den aufeinanderfolgenden Erscheinungen irgendwie ein Identisches erhält, das uns die Möglichkeit gibt, unter den aufeinanderfolgenden Erscheinungen Grund und Folge zu setzen. Durchaus nicht so entgegengesetzt ist nun die Anschauung Bergsons von der durée als der schöpferischen Kraft des Lebens, die auch ein Weiterleben und Fortwachsen eines Vorhandenen in zukünftigen Erscheinungen bedeutet. Ganz entgegengesetzt der Methode des Kritizismus und des Kantianismus ist nur seine Art, die Kontinuität der Erscheinungen innerhalb seines Systems zu begründen und wir werden sehen, daß das quantum continuum Kants bei Bergson einen logisch recht interessanten Gegner in einer Art von quale continuum, wenn der Ausdruck erlaubt ist, finden wird.

II. Bergson.

Unsere Aufgabe ist es nun, zu zeigen, in welcher Hinsicht der Begriff der durée für Bergson systematische Bedeutung gewinnt. Diese Aufgabe wird von der Schwierigkeit betroffen, daß bei Bergson im strengen Sinne kein System der Erkenntnis oder der Wissenschaft oder auch nur des Lebens vorliegt, sondern nur Ansätze und Bruchstücke, die zum System führen können. Denn ein System ist ein Gebäude von Gedanken, das in sich geschlossen ist, und in dem jeder einzelne Gedanke notwendiges Glied ist, ohne das das Ganze nicht bestehen kann. Ein solches System kann aber bei Bergson schon aus dem Grunde nicht vorliegen, weil bei ihm die Vorstellung der durée so sehr Leitmotiv aller seiner Einzeluntersuchungen wird, daß sich bei ihm von einer Verbindung der Gedankenkreise zu einem geschlossenen Ganzen nicht reden läßt. Stehen sich bei Kant die Begriffe Verstand und Sinnlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit, Vernunft und Naturgesetzlichkeit, immer als ein wechselseitig einander forderndes Paar gegenüber, so daß sich aus ihrem gegenseitigen Sich-Entsprechen leicht ein geschlossenes Gebäude von Gedanken

[1]) s. a. O. S. 253.

bilden läßt, so ist bei Bergson der eine Gedanke der durée in seinen Abwandlungen des élan vital, der schöpferischen Entwicklung usw. so sehr im Vordergrund des Denkens, daß sich seine Gedankenkreise nicht zu einem Kunstbau systematischer Prägung versammeln, sondern mehr oder weniger ein Nebeneinander philosophischer Untersuchungen bilden, in denen allerdings überall der eine Gedanke sich auswirkt. Wir werden daher die Bedeutung des Zeitbegriffes bei Bergson und für Bergsons Gesamtphilosophie weniger dadurch erkennen, daß wir sie in jedem einzelnen Baustein einer Architektonik suchen, sondern so, daß wir den einen Gedanken auf den verschiedenen von Bergson philosophisch beschrittenen Gebieten verfolgen[1]).

Freilich glaubt ja auch Bergson an eine wissenschaftliche Methode, die rein mit seinem Zeitbegriff arbeitet, und mit ihm auch zu einer Art von System führt, wenn auch zu einem ganz anderen, als die bisherigen Systeme. In seiner „Einführung in die Metaphysik" zeigt er uns den Weg oder die Wegrichtung, die wir gehen müssen, um die Bewegung des Lebens nicht mit den räumlichen Symbolen zu verfolgen, die die eigentliche Zeitlichkeit dieser Bewegung zum Erstarren bringen und somit verfälschen. Hier spricht er von der Intuition, die sich ohne den Umweg über den räumlich erstarrten Begriff, geradeswegs in die Beweglichkeit der Dauer zu setzen vermag. Hier bezeichnet er den Weg der Methode, die mit einem so beweglich gemachten Zeitbegriff arbeitet, indem er die moderne Wissenschaft „von dem Tage datiert, wo Galilei, indem er eine Kugel über eine abwärts gehende Ebene rollen ließ, den festen Entschluß faßte, diese Bewegung von oben nach unten für sich selbst, in sich selbst zu studieren, anstatt ihr Prinzip in den Begriffen des Oben und Unten zu suchen, in zwei Unbeweglichkeiten, durch welche Aristoteles ihre Beweglichkeit hinreichend zu erklären glaubte[2])." Aber, so sehr auch mit diesem physikalischen Beispiel gezeigt ist, in welcher Richtung Bergson sich die kommende, mit dem neuen Zeitbegriff rechnende Wissenschaft wünscht, eine klare begriffliche Ausprägung ist in der „Einführung in die Metaphysik" hinsichtlich der neuen Methode kaum zu finden. Überall ist zwar mit einer seltenen Kraft der Diktion die alte, mit räumlichen Symbolen arbeitende Wissenschaft in ihrer Beschränktheit

[1]) Albert Steenbergen, der mit seinem Buch: „Henri Bergsons intuitive Philosophie" (Jena 1909) einer der ersten Interpreten Bergsons in Deutschland wurde, nimmt bei seiner Untersuchung den Ausgangspunkt von den allgemeinsten Prinzipien zu den besonderen Ausgestaltungen. Hier ist also die Ansicht von einem methodischen, wenn auch vielleicht nicht System bildenden und architektonisch wirksamen Verfahren Bergsons vertreten.

[2]) Einführung in die Metaphysik, Jena 1916, S. 47.

gezeigt (wobei wir „Beschränktheit“ nicht im absoluten, sondern allein in dem für Bergson gültigen Sinne verstehen), aber eine eigentlich positive Darstellung der neuen Methode findet sich hier noch nicht. Viel fruchtbarer dürfte es deshalb sein, Bergson nicht bei der theoretischen Erörterung der neuen Methode zu beobachten, sondern auf den einzelnen empirischen Gebieten der Naturphilosophie und der Psychologie, weil sich hier sein neuer Begriff von Zeit schon an der Behandlung angewandter Gegenstände offenbart.

Die eigentümliche Durchdringung des Denkmaterials mit dem neuen von Bergson geschaffenen Zeitbegriffe, verfolgen wir zunächst an der Bergsonschen Unterscheidung zwischen Instinkt und Intellekt[1]). Seltsamerweise findet sich bei Bergson eine ähnliche Dreiteilung[2]) der Erkenntnisgattungen oder der Erfassungsvermögen, wie bei Spinoza, und wie bei Spinoza die zweite und dritte Erkenntnisgattung ratio und scientia intuitiva genannt wird, so ist für Bergson, freilich mit ganz anderer Bedeutung der Abstufung, der Intellekt die zweite, die Intuition die dritte und für ihn im tiefsten auch „adäquate“ Erkenntnis. Die erste Stufe des Instinktes die allerdings weder in der spinozistischen Erkenntnis erster Gattung, der opinio, noch gar in der cognitio ab experientia vaga[3]) ihr sinngemäßes Gegenbild findet, bildet für Bergson den Ausgangspunkt seiner Kritik am Intellekt. Denn der Instinkt ist jene in Ursprünglichkeit gegebene Fähigkeit des Individuums, die Dinge in ihrer qualitativen Stofflichkeit ohne den Umweg einer qualitätslosen Form zu erfassen. Der Intellekt geht dagegen nicht „auf Dinge, sondern auf Beziehungen“[4]). Er ist Erkenntnis von Formen, nicht von Stoffen. Seine Erkenntnisweise läßt sich immer nur „hypothetisch“ ausdrücken, die des Instinktes „kategorisch“[5]). Der Instinkt wird charakterisiert als „das Vermögen der Anwendung organischer Werkzeuge“, der Intellekt dagegen „als das Vermögen der Verfertigung anorganischer Werkzeuge“[6]). Der wesentliche Unterschied besteht für Bergson zwischen Instinkt und Intellekt eben darin, daß der Intellekt erst die Qualitäten der Gegenstände entqualifizieren muß, quantifizieren muß, um nun erst auf dem Umweg über eine qualitätsfreie Form, die Beziehungen der Dinge zu erfassen. Dem Intellekt ist nach Bergson nun die Sprache zu Hilfe gekommen, die ihm die Kategorien und Be-

[1]) Vgl. „Die schöpferische Entwicklung“, die Ausführungen des II. Kapitels.
[2]) Die eigentlich erste Stufe der pflanzlichen Dumpfheit, von Bergson durch das Wort „torpeur“ bezeichnet, können wir in diesem Zusammenhang, wo es sich vor allem um den Gegensatz von Instinkt, Intellekt und Intuition handelt, übergehen.
[3]) Ethik, pars II. propositio XL. Scholium II. [4]) Schöpf. Entwicklung, S. 153.
[5]) A. a. O. S. 154. [6]) A. a. O. S. 145.

ziehungsformen der Identität, der Gleichheit und Ausdrückbarkeit gebracht hat, mit denen der Intellekt nunmehr sein System der Quantitäten über dem qualitativ bewegten Leben aufbaut. Die größte Tat des Intellektes ist nun nach Bergson die Schaffung des mathematischen und geometrischen Raumes, und der entsprechenden Raumerfüllung, der Materie. Der mathematische Raum ist ein intellektuelles System, eine Schöpfung des Intellektes, der in symbolischer Weise jedem Gegenstand der Welt entweder durch Beziehung auf ein Koordinatensystem oder durch arithmetische Bestimmung seinen Platz anweisen kann, nur daß er keinen Gegenstand in der qualitativen Einzigartigkeit belassen kann, die er als Inhalt des wahren Lebens besitzt, das sich nicht im quantitativen Raume abspielt, sondern in der schöpferischen Zeit. (Wir wissen ja, daß die schöpferische Zeit die absolut qualitative und einzigartige Eigenschaft ihrer Inhalte in jedem einzelnen Teile ihres Verlaufs ausmacht). Indem der Intellekt nun den Stoff der Realität aus der durée, aus der schöpferischen Zeit herauslöst und ihn in den Raum stellt, der selber qualitätslos ist, wird dieser Stoff zur „Materie". Und so ist denn die Materie, die der Intellekt vor sich hat, durchaus nicht jenes reine, reale Gegenüber des Gegenstandes, der Natur oder des Lebens, sondern eben auch schon etwas Verräumlichtes. „Je mehr sich das Bewußtsein intellektualisiert, desto mehr verräumlicht sich die Materie" [1]), sagt Bergson im Anfang des dritten Kapitels der „schöpferischen Entwicklung". Intellektualität des Geistes wie Materialität der Sinne entsprechen sich. Weil aber der Intellekt die Materie mit seinen Denkformen zu erfassen vermag, darf er nicht glauben, daß er die eigentliche Lebenserscheinung wahrhaft erkennen kann. Dies eben ist nach Bergson, der große Fehler Kants gewesen, daß ihm „nicht in den Sinn gekommen ist ... daß beide, Intellekt und Materie, sich einander mehr und mehr angepaßt haben, um endlich bei einer gemeinsamen Form Halt zu machen". Aber auch jener Empirismus hat Unrecht, der glaubt, die Erkenntnis als ein Abbild einer primär vorhandenen Wirklichkeit bezeichnen zu dürfen. Ist doch jene draußen vorhandene Wirklichkeit eben schon das Korrelat zu dem im Menschen wirkenden Intellekt. So spricht Bergson von „Spencers Täuschung ... der die Erkenntnis genugsam erklärt glaubte, wenn man sie auf den Abdruk zurückführte, den die Haupteigenschaften der Materie in uns zurücklassen: Als ob die der Materie einwohnende Ordnung nicht eben der Intellekt selber wäre!" [2])

Wir sehen, daß die tiefste Bedeutung des neugewonnenen

[1]) A. a. O. S. 194. [2]) A. a. O. II. Kapitel. S. 158.

Zeitbegriffes für Bergson die ist, daß sie ihm die Kritik am Intellekt ermöglicht. Der Intellekt muß sich, bevor er Beziehungen zwischen den Erscheinungen des Lebens stiften kann, bevor er seine Gesetze, Funktionen, Gleichheiten und Ungleichheiten anwenden kann, einen Beziehungsgrund schaffen, auf dem er all seine Formen anwenden kann. Dieser Beziehungsgrund ist der Raum, und zwar der Raum als schroffster Gegensatz zur schöpferischen, in ewiger Dauer, in ewigem Wachsen begriffenen Zeit: Der Raum als zum Stillstand, zur Erstarrung gebrachte Zeit. So allerdings ist es ihm dann möglich, auch das Qualitative des Lebensstoffes zu bewältigen, aber eben nur als qualitative Erfüllung eines starren Raumsystems. Das Leben der schöpferischen Zeit wird von dem Verstande zu seinem Gegenstand dadurch gemacht, daß er es Erfüllung des quantitativen Raumes mit qualitativem Sein nennt, und diese qualitative Raumerfüllung Materie nennt. So verstehen wir denn Bergsons Satz, daß der Intellekt die Materie sei, daß die Materie nur das objektive Gegenbild des Intellektes sei. Bergson streift in seinem Werk das eigentliche a priori der Kantischen Tranzsendentalphilosophie nur vorübergehend. Für ihn trägt es all die Züge des Intellektes, der zwar synthetische Fähigkeiten besitzt, d. h. die Fähigkeit, im Mannigfaltigen Einheit zu schaffen, das Vielfache der Qaulitäten zu sammeln durch die Begriffe von Gleichheit und qualitätsloser Zusammengehörigkeit im Begriffe, aber jenes a priori vollbringt seine Leistung doch immer auf Kosten der eigentlichen Qualität der Lebenserscheinung. Denn auch der Raum als das, was die tastbar-sichtbaren Gegenstände für uns enthält, ist nicht wie Kant behauptet, ein homogenes Medium, sondern ein heterogenes Medium. Nur der Intellekt hat den Raum für den Menschen zu einem homogenen Medium gemacht (insofern hätte ja Kant recht, aber die eigentliche Natur des Raumes ist nicht homogen, was sich z. B. daran zeigt, daß „Tiere fast in gerader Linie an ihren früheren Wohnort zurückgekehrt sind und dabei auf einer Strecke, die mehrere hundert Kilometer betragen konnte, einen Weg zurücklegten, den sie noch nicht kannten)[1]". Wir Menschen selbst, die wir im Gegensatz zu den Tieren den Raum fast nur noch als einen homogenen den Erscheinungen zugrunde legen, haben zum heterogenen Raume noch vermöge unserer Unterscheidungsgabe von rechts und links ein ganz natürliches Gefühl. Jedenfalls aber ist nun einmal die wesentliche Bestimmung des Raumes für den Menschen homogener und quantitativer Natur. Diese Natur des Raumes ist das Feld, auf dem sich der Intellekt des Menschen breit machen kann

[1]) Zeit und Freiheit, S. 75.

und auf dem er seine synthetischen Taten vollbringt. Ein Blick nun in einige naturphilosophische Erörterungen bei Bergson lehrt, daß Bergson dem Intellekt aber auch nur eine beschränkte Fähigkeit zumißt, die Erscheinungen wenigstens praktisch hinreichend und objektiv orientierend zu ordnen. Denn nachdem Bergson gefunden hat, daß der Intellekt sich über den Instinkt dadurch erhob[1]), daß er die mathematisch-synthetischen Formen schuf, vermöge derer wir uns die Empfindungen und Erscheinungen übersichtlich machen, daß er aber den Instinkt an Erfassung der eigentlichen Qualität der gegebenen Lebenserscheinung unterlegen ist, gewinnt er nun das Recht, von einem Ausgangspunkt auszugehen, der der kritischen Philosophie versagt war. Kants Philosophie betont stets, daß sie nicht vom Gegenstande handle, sondern von der Möglichkeit erfahrbarer Gegenstände, von der Möglichkeit der Gegenstandserfahrung. Bergsons Philosophie will nun in ihren naturphilosophischen Partien vor allem im Gegensatz dazu gerade von dem Leben handeln, das im Sinne und mit den Mitteln des Intellektes nicht erfahrbar ist. Da Bergson den Intellekt von vornherein mit seinen Schwächen und seinen Beschränktheiten in räumlich starr machenden Begriffen befunden hat, darf er nun von einem Leben handeln, für das der Intellekt, so wie er ihn charakterisiert, zu ohnmächtig ist. Diesen Begriff von Leben bedroht übrigens dann ja nicht mehr der Vorwurf, daß er nur ein scheinbares Objekt sei, in Wahrheit nur ein Spiegelbild des Intellektes selber. Denn dies Leben, für das der bezeichnendste Ausdruck vielleicht der

---

[1]) Constantin Hilpert wirft in seiner Abhandlung: „Die Unterscheidung der intuitiven Erkenntnis von der Analyse bei Bergson" (Breslauer Dissertation, 1914), die Frage auf, ob die Dualität der Erkenntnisarten: Instinkt und Verstand nicht der Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand entspräche, nur „beide zu gesonderten Vermögen erhoben". (S. 58). So viel Ähnlichkeit zwischen beiden Gegensatzpaaren auch sein mag, dieser Gegensatz besteht doch jedenfalls gründsätzlich, daß für Kant Sinnlichkeit und Verstand zu gemeinsamer Arbeit am Erkenntnisprodukte sich zusammentun, während Instinkt und Intellekt Erfassungstätigkeiten auf ganz verschiedenen Bahnen und auf ganz gesonderten Stufen sind. Hierin scheint ein ganz tiefliegender Gegensatz zwischen Kant und Bergson übrigens auch zu bestehen, daß Kant seine Erkenntnisvermögen, wenn wir sie so nennen wollen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, gar nicht im Sinne einer organischen Stufeneinteilung übereinander ordnet, sondern sie bloß in ihren verschiedenen logischen Bedeutungen nebeneinander ordnet, während ganz deutlich bei Bergson die Begriffe Instinkt, Intellekt, Intuition nicht nur einen Aufstieg in logischer Bedeutung aufzeigen, sondern auch eine Stufenleiter im Fortschritt organisch-animalischer Erfassungstätigkeit. Kant behandelt den erkennenden Menschen, Bergson behandelt die Erkenntnis, die der Mensch als Glied der animalischen Welt besitzt. Der Instinkt ist gleichsam noch untermenschlicher, als die Sinnlichkeit, dafür ist auf der anderer Seite der Begriff der Vernunft, als das Vermögen der Ideen, bei Kant etwas durchaus Menschliches, während es durchaus nicht zu kühn ist zu behaupten, daß die Bergsonsche Intuition, zu der man sich, wie er selbst sagt, nur schmerzhaft hindurchringt, etwas fast Übermenschliches bedeutet.

Begriff des élan vital ist, erfüllt ja nun nicht mehr den homogenen Raum, der doch allein die Möglichkeit intellektueller Tätigkeit bildet, auch nicht eine räumlich und homogen abgeflachte Zeit, sondern die schöpferische Zeit, die durée. Ja selbst der Ausspruch, daß dies Leben die schöpferische Zeit erfüllt, ist noch viel zu viel Hinweis auf einen Dualismus zwischen Zeit und Leben, wo doch nach Bergson in Wahrheit eine tiefe und nur sekundär und intellektuell zu zerspaltende Einheit von Zeit und Leben herrscht. Dies Leben aber erhält nun bei Bergson naturphilosophisch eine ganz bestimmte Rolle; „die Rolle des Lebens besteht darin, Indeterminiertheit in die Materie hineinzutragen[1]". Dieser Satz bedeutet, daß die Rolle des Lebens ebenso auf Überwindung und Zunichtemachen der Geschöpfe des Intellektes gerichtet ist, wie auf Indeterminiertheit. Denn der Intellekt ist es ja, der in der Materie das ihm faßliche Bild vom Leben formt und dieses im Symbol der Materie zu einer Determiniertheit beschränkt, die das eigentliche Leben dann immer wieder flüssig macht. Freilich ist auch dieser Bergsonsche Begriff von Leben nicht vage, nicht vollkommen bar jeden Umrisses und jeder Bestimmtheit. Wenn wir (in unserer intellektuellen Bedingtheit) wagen dürften, dies Leben zu charakterisieren, so müssen wir ihm eine tiefe Einheit zusprechen. Freilich bedeutet diese Einheit nicht ein Konstantbleiben eines bestimmten Elementes, eines bestimmten Grundes im Leben, sondern diese Einheit besteht in dem niemals ganz zu unterbrechenden Zuge des élan vital, jener Aktivität, die pflanzliches, instinktives, verstandesmäßiges Leben aus sich heraus erzeugt hat. „Eben dieselbe Schwungkraft, die das Tier dazu trieb, sich Nerven und Nervenzentren zu schaffen, mußte bei der Pflanze in die Funktion des Chlorophylls ausmünden." „Keine scharf umrissene Eigenschaft scheidet die Pflanze vom Tier[2]". „Der Grundirrtum, der seit Aristoteles . . . die meisten Philosophien über die Natur irre geführt hat, besteht in der Auffassung des pflanzlichen, des instinktiven, des verstandesmäßigen Lebens, als dreier Stufen einer und derselben in Entwicklung begriffenen Tendenz; während sie doch die drei divergenten Richtungen einer Aktivität sind, die sich im Gang ihres Wachstums gespalten hat[3]).

Die philosophisch bedeutsamste Folge aus dem neu gewonnenen Zeitbegriff bei Bergson ist nun aber die Behandlung des Freiheitsproblems[4]). Und hier ist für die Zwecke unserer

[1]) Schöpferische Entwicklung, Kapitel II. S. 131 [2]) Schöpferische Entwicklung, Kapitel II. S. 111. [3]) Schöpferische Entwicklung, Kapitel II. S. 140.

[4]) Mircea Florian berichtet in seiner „kritischen Untersuchung" „Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson" (Greifswalder Dissertation, 1914), die das Verdienst hat, Bergsons Philosophie in lebendigem geschichtlichen Zusammenhang mit der Philoso-

Untersuchung besonders interessant, daß Bergson mit ähnlichen Mitteln des Denkens wie Kant zu einem ganz entgegengesetzten Freiheitsbegriff gelangt. Für Kant ist der Begriff von Freiheit ja dadurch allein gesichert, daß er der Sphäre der psychologischen Notwendigkeit und des psychologischen Mechanismus entrückt wird. Nachdem Kant schon in der dritten Antinomie der Dialektik der reinen Vernunft den Freiheitsbegriff der Naturkausalität in dialektischer Weise gegenübergestellt hat, entwickelt er in der Kritik der praktischen Vernunft in positiver Weise seinen Begriff von Freiheit. Hier wird Freiheit nicht als Befreiung vom Zwange des psychologischen Mechanismus aufgefaßt, sondern als das übersinnliche Vermögen einer Anerkennung moralischer Gesetzgebung. Auch Bergson will den Freiheitsbegriff der psychologischen Sphäre entrückt wissen. Auch für Bergson ist Freiheit etwas, was sich nicht mit den Mitteln einer mechanisch-kausalen Begriffsbildung begreifen läßt. Aber der tiefe und für die Systeme beider Denker ungeheuer interessante Gegensatz ist nun der, daß Kant die Freiheit darum der psychologischen Sphäre entrückt, um sie zu einer moralischen Angelegenheit zu machen, während Bergson die Freiheit darum der psychologischen Sphäre entzieht, um sie als die eigentlich vitale Erscheinung des menschlichen Seelenlebens erscheinen zu lassen. Darum wird der Mensch bei Kant der Ordnung der empirischen Zeit enthoben, sobald er als frei betrachtet wird, während bei Bergson gerade umgekehrt der Mensch dann und dort als der eigentlich freie angesehen wird, wo er ganz tief in die Zeit, so wie Bergson sie versteht, hineingestellt wird. Denn für Bergson bedeutet „Freiheit" eine Wirklichkeit des Ich, die noch ganz unter jener Oberfläche der räumlich nebeneinander geordneten Bewußtseinszustände liegt, bedeutet Freiheit das absolute Ineinander von schöpferischer Zeit und in dieser Zeit schöpferisch aktivem Individuum. Man kann sich diesen Bergsonschen Freiheitsbegriff zunächst einmal an dem romantischen Gedanken klar machen, der von Hamann so formuliert wurde, daß der Mensch da am meisten Mensch sei, wo er aus der Gesamtheit der in ihm wohnenden Strebungen handele. Diese Gesamtheit von seelischen Qualitäten, die vorhanden sein und aktuell ins Dasein treten muß, damit der Mensch frei sei und frei handele, ziehen die bisherigen Diskussionen über den Freiheitsbegriff nicht in

---

phie der Renouvier, Guyau, Boutroux usw. darzustellen, ohne freilich von ihrem Standpunkt aus dem Bergsonschen Denken ganz gerecht zu werden: „Bergson erzählt, daß er den „Essai sur les donnees etc. geschrieben habe, damit er die Behauptung der Freiheit und der Persönlichkeit, um die sich die größten Kämpfe der modernen Philosophie entsponnen haben, rechfertige." (S. 26.)

Rechnung, denn sie betrachten das Ich immer nur in seinen Äußerungen so, wie sie nach Art der räumlichen Symbole sukzessive ausgebreitet sind. Die Deterministen, die die Freiheit leugnen, sehen den Weg, den das Individuum in einer künftigen Zeit handelnd geht, schon als Linie vorgezeichnet, und ihr Argument war, daß sie auf dieser Linie, oder auf diesen beiden Linien der möglichen Entscheidung, nun schon alle Data, die das Ich als Stationen berühren würde, in Rechnung zogen. Sie leugnen die Freiheit, denn sie versetzen sich schon an den Endpunkt der noch gar nicht beschrittenen Handlungslinie und überblicken von hier aus die unternommenen Handlungen. Die Indeterministen dagegen, die Verteidiger der Freiheit, heben hervor, daß dem Ich doch nicht bloß der Weg A zu gehen möglich war, sondern auch der Weg oder die Linie B usw. Sie betrachteten auch wie die Deterministen, die künftigen Handlungen des Ich als etwas auf räumlichen Wegen und Linien vor sich Gehendes, aber betonten hierbei, daß doch die Wahl jenes Weges unter den möglichen A, B, C usw. Wahl und Bestimmung des Individuums sei. Bergson nun gewinnt seinen Freiheitsbegriff dadurch, daß er ihn weder auf deterministische noch auf indeterministische Weise begründet. Er gibt keinem von beiden Recht, weil er beiden das Recht abspricht, mit Hilfe der räumlichen Liniensymbole, auf denen sich die Handlungen abspielen sollen, etwas über die freien Handlungen ausmachen zu wollen. Beide legen ihren Argumenten die Anschauung zugrunde, als sei der Lauf der Handlung zu beurteilen und zu erfassen von dem Abdruk her, den diese Handlung in der Materie hinterlassen hat. Dieser Abdruck aber sagt nun nichts mehr über die Handlung selbst aus, weil er ja im Raume steht, mit räumlichen Symbolen z. B. der Linie, erfaßt wird, und die für den Intellekt verräumlichte Materie zu seinem Grunde hat. Die Handlung selbst aber ist früher da, als der Weg, der Abdruck, den sie im Raume hinterlassen hat. Sie ist in der schöpferischen Zeit und kann nur aus ihr heraus begriffen werden, während der räumliche Abdruck der Handlung in der Materie über die schöpferische Kraft oder die Freiheit der Handlung selbst nichts aussagen kann. Er ist ja durchaus sekundärer Natur, er untersteht den Gesetzen des Intellekts, der die Entwiklung zum Stehen bringen muß, um sie begreifen zu können, und darum über das Wesen dieser Entwicklung selbst nichts auszusagen vermag. Für das räumliche Symbol und den räumlichen Abdruck der freien Handlung in der Materie ist charakteristisch, daß er in mechanischer Weise umkehrbar ist, daß Anfang und Ende bei ihm vertauscht werden können. In der freien Handlung ist dies nicht denkbar. Denn „die Zeit . . . ist keine Linie, auf der man zurückgehen

könnte“ [1]). Ersichtlich spricht Bergson von einem ganz anderen Begriff, wenn er das Wort „Freiheit“ gebraucht, als Kant. Gerade darum scheint seine Polemik gegen den Kantischen Freiheitsbegriff unhaltbar und unsachlich. In Wahrheit bedeutet Bergsons Polemik keine Polemik gegen den Freiheitsbegriff, sondern gegen den Zeitbegriff. Und wir erblicken vielmehr die wahre Richtung der Bergsonschen Intentionen, wenn wir an die Spitze der Bergsonschen Thesenbildung etwa den Satz setzen: „Kants Irrtum bestand darin, daß er die Zeit als ein homogenes Medium auffaßte“ [2]). Bergsons Zugeständnis an Kant ist das, daß der Raum für den menschlichen Intellekt homogener Natur sei, womit nichts anderes gemeint sei, „als daß andere Intelligenzen, die der Tiere etwa, wenn sie Gegenstände wahrnehmen, sie nicht so scharf unterscheiden, weder voneinander noch von sich selbst“ [3]). Die Zeit aber darf nicht homogen betrachtet werden, denn sonst wird sie räumlich erfaßt, und ihrem eigenen Wesen entfremdet. Die Zeit ist heterogen, ist schöpferisch, — und in sie hinein gehört nun das Ich, soweit es frei ist und freie Handlungen vollbringt. Freiheit bedeutet sonach für Bergson, Eingetauchtsein des Ich in die Zeitlichkeit. Freiheit heißt für Bergson nicht Zersplittertsein des Individuums an die räumlichen Teilmomente, die der Intellekt vom Leben abgespaltet hat, sondern heißt „von sich selbst Besitz ergreifen, sich in die reine Dauer zurückversetzen“. Hier nun haben wir den tiefsten Gegensatz Bergsonschen und Kantischen Denkens. Weil Bergson die Freiheit in die Einheit des Ich mit der schöpferischen Zeit setzt, darum kann sie bei ihm letzten Endes nur vitale oder, wenn man will, psychologische, vielleicht metaphysische Aufgaben erfüllen, (metaphysisch im Sinne der Naturphilosophie). Daß aber mit der Freiheit der Mensch über die Sphäre natürlich-organischen Lebens hinauswächst, daß er *moralisch* eine höhere Rangordnung befolgt, als die des organischen Lebens, das ist ein Gedanke, der Bergson ganz fremd bleiben muß, weil er seinen Begriff von Freiheit letzten Endes auch rein organisch-natürlich faßt. Freilich, das ist das Merkwürdige, sowohl Kant wie Bergson führen den Freiheitsbegriff über die empirische Sphäre der materiellen Kausalität hinaus. Aber das ist wiederum der tiefe Unterschied, daß ihn der eine zu einem übersinnlichen und moralischen Ort der Begriffsbildung hinbringt, während der andere ihn umgekehrt gerade tiefer in den natürlich organischen Fluß des Geschehens eintaucht. Der eine verlegt den Freiheitsbegriff gleichsam hinter die Materie, der andere vor die Materie. Und es ist vielleicht letzten Endes der Unterschied germanischen

---

[1]) Zeit und Freiheit, S. 143. [2]) A. a. O. S. 182. [3]) A. a. O. S. 185.

und romanischen Denkens, der hier auf der einen Seite das tiefste Wesen des Menschen in einer Ordnung jenseits der Natur gründen will, der dort das punctum saliens im Menschendasein in die tiefste Natürlichkeit hineinverlegt.

Nun, nachdem wir an einigen wenigen sachlich unzureichenden und nur für unsern Zusammenhang ausreichenden Ausschnitten das Bergsonsche Denken bei seinen verschiedenen Stationen verfolgt haben, wird uns auch klar, warum Bergson zum logischen Organ der wahren Philosophie die Intuition macht. Der Instinkt ist die Erkenntniskraft der vorwiegend animalischen Wesenheit, der Intellekt die Erkenntniskraft des menschlichen Lebewesens, soweit es das Leben nur an den Begriffen des erstarrten Raumes zu begreifen vermag, — nun muß es aber noch eine Erkenntniskraft geben, die dem Leben als dem eigentlich Zeitlichen gerecht wird. Diese Erkenntniskraft ist die Intuition. Sie ist das Korrelat zur durée von der Seite des Erfassens und des Denkens her. Sie ist für Bergson wahrhaft adäquate Erkenntnis, denn sie versetzt sich in die Dauer selbst hinein, ohne den Umweg über Raum und Materie zu machen. Wenn wir uns ein Schema der Bergsonschen Begriffe aufzeichnen wollen, woran wir übrigens auch sogleich nachweisen können, daß seine Gliederung durchaus nicht bloße vage Anbetung des Lebens ist, so können wir folgende Stufen unterscheiden. Auf der untersten Stufe der Instinkt, der noch sich selbst vom Gegenstande unterscheidet, auch nicht die Gegenstände in ihrer quantitativen Abgegrenztheit voneinander trennt, sondern ganz unmittelbar den Gegenstand erfaßt, ja, mit ihm zum Teil noch verschmilzt. Auf der zweiten Stufe der Intellekt, der die Gegenstände unterscheidet, weil er sie in einem homogenen Raume nebeneinander ordnet, an ihnen Quantität und Qualität trennt, und die Qualität stets wieder auf quantitative Formen zurückzuführen sucht. Dem Intellekt als dem Erfassungsvermögen steht die Materie als das von ihm Erfaßte im homogenen Raume als dem Medium der Erfassung entgegen. Gleichzeitig erfaßt dieser Intellekt die Geschehnisse der Zeit, in einer zeitlich unangemessenen Weise, da er sie ebenso sehr nebeneinander geordnet erfaßt, als ständen sie in einem Raume. Endlich auf der dritten Stufe finden wir die Intuition als das Erfassungsvermögen, die Zeit als schöpferische Zeit, als durée, als das wahre Wesen der Geschehnisse und die Schwungkraft des Lebens, gleichsam als den Inhalt dieser Stufe, wenn anders wir hier noch von Inhalt reden dürfen, da ja Form und Inhalt hier schon wieder begrifflich überwunden sind. Eine Kritik dieser Begriffsstufenfolge ist hier nicht unsere Aufgabe. Sie hätte ersichtlich bei der Intuition und ihrem Verhältnis zum Intellekt einzusetzen, den sie

in Wahrheit niemals vollkommen überwinden könnte, da sie ihn ja stets als ihr Gegenbild braucht. Der verachtete Intellekt ist auch für das Bergsonsche Denken so wenig vollkommen auszuschalten, daß sogar seine ganze Darstellung der Begriffe Intuition, durée, élan vital, überall davon zehrt, sich an der Negierung des Begriffspaares Intellekt und Materie überhaupt erst zu orientieren. Denn nirgends sind die Bergsonschen Gedanken klarer, als da, wo sie das Wesen des Intellektes zu beschreiben unternehmen, nirgends sind die dagegen vager und inhaltsloser, als da. wo sie sich gar nicht mehr am Begriffspaar Intellekt-Materie orientieren, sondern sich ganz und gar nur der Darstellung von Intuition und Schwungkraft widmen. Für unsere Untersuchung muß wiederum der Hinweis darauf interessant sein, daß auch Kants ganzes Denken seine bewunderungswürdigste Kraft und seinen höchsten Schwung da erreicht, wo er sich mit der Schilderung der Grenzen des reinen Verstandes beschäftigt [1]). Beider Denker Lebenswerk wird zweifellos zum großen Teil davon ausgefüllt, die Grenzen des menschlichen Intellektes zu erkennen. Während aber Kant sie nur erkennen will, um den Intellekt auf seine wahren Ziele hinzulenken, und die dem Intellekt unerreichbaren Gegenstände dem Glauben und dem praktischen sittlichen Verhalten offen zu halten, tritt bei Bergson doch ganz tief die Absicht zutage, den Intellekt überhaupt zu überwinden, ja sogar zu ersetzen durch eine gemäßere Form des Erfassungsvermögens. Über diesen Grundunterschied beider Denkarten und ihren philosophischen Wertgehalt wird uns nun das letzte Kapitel unserer Untersuchung weiter unterrichten.

---

[1]) Man bedenke hier nur die oft von dichterischem Schwung beseelten Gleichnisse, die Kant gebraucht, wenn er etwa in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik d. reinen Vernunft sagt: „Die Vernunft muß, mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt." (Kehrbach, S. 16). Nur wer die Schicksale der Vernunft, die beständig über ihre Grenzen sich hinauswagt, abgesehen von aller intellektuellen Geistesschärfe, auch mit dem Gefühl ganz tief erfassen konnte, konnte solche Sätze schreiben, wie wir sie im I. Abschnitt der Einleitung lesen: „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, das es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde, Eben so verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseit derselben auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes" . . . „Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihr Gebäude so früh, wie möglich, fertig zu machen und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gelegt sei". (S. 37/38 und S. 38).

III. Kapitel.

Der Begriff der Realität bei Kant und Bergson.

I. Kant.

Ohne uns in die an sich so ungeheuer wichtige Frage zu vertiefen, ob das Realitätsproblem ein Problem der Metaphysik ist, oder ob es ein Problem der Logik ist, d. h. ob das Reale dem Denken als ein Denkfremdes entgegensteht oder wie die Marburgische Schule sagen würde, ob es vom Denken selbst erzeugt wird, können wir in dieser Untersuchung, die nichts will, als Darstellung und Vergleichung, an ein Wort Kants selbst anknüpfen, in dem er die wichtige Beziehung zwischen Zeit und Realität festlegt. In dem Abschnitt, der vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe handelt, heißt es: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt . . . Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität[1])".

Hier sehen wir nun, wie Kant die Begriffe Zeit und Realität in seinem System in Beziehung setzt. Bekanntlich bringt Kant die Schemata in sein Erkenntnissystem aus dem Grunde hinein, um die Kluft, die zwischen den Kategorien als den reinen Verstandesbegriffen und den Erscheinungen als den rein sinnlichen Gegebenheiten herrscht, durch einen Mittler zu überbrücken, um, wie er selbst sagt, die „Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen" möglich zu machen[2]). Das transzendentale Schema ist so der Begriff, der zwischen dem reinen Verstandesbegriff und der reinen Erscheinung zu vermitteln hat. (Ähnlich vermittelt die Einbildungskraft zwischen dem Verstand und der Sinnlichkeit.) Es ist nun charakteristisch, daß jedwedes Schema bei Kant mit dem Begriff der Zeit in Verbindung gesetzt wird, und zwar so, daß das Schema der Substanz die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das Schema der Kausalität überhaupt das Reale ist, „worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt"[3]), das Schema der Gemeinschaft das Zugleichsein der Bestimmungen der Substanzen, das Schema der Möglichkeit die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit, das Schema der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Notwendigkeit endlich das

[1]) Kr. d. r. V. Kehrbach, S. 146. [2]) A. a. O. S. 143. [3]) A. a. O. S. 147.

Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit ist. Uns muß nun die Art, wie Kant die drei letztgenannten Schemata der Modalität charakterisiert, vor allem zur Erfassung des Kantischen Realitätsbegriffes führen. Da Kant selbst am Ende des Abschnittes vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe behauptet, daß die Kategorien ohne Schemata keinen Gegenstand vorstellen, sondern nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen vorstellen, so können wir hieran ermessen, wie sehr er diesen so charakterisierten Schemata die eigentlich wirklichkeitskonstituierende Kraft zusprach, wie sehr er in diese Charaktere der Schemata die eigentliche Bedeutung legte, das begriffliche Denken wahrhaft zur Realität hinzuleiten. Zeigt es sich doch auch später, vor allem in der Dialektik der reinen Vernunft, daß die Begriffe unter anderem auch da zu realitätsfernen und realitätsfremden Gebilden führen, wo die Begriffe nicht sich mit Hilfe dieser Schemata zum eigentlichen wirklichen Gegenstande hin begeben. Darum kann man auch den Schematismus der Verstandesbegriffe nicht bloß als eine Floskel, als ein Zierat im Kantischen Erkenntnissystem betrachten, das nur den Sinn hat, die beliebige Dreiteilung in der Architektur des Systems möglich zu machen. Tatsächlich gelangen wir an der Hand der Schemata zutiefst in dasjenige Gebilde, das Kant unter dem Namen Realität verstand. Das Schema der Wirklichkeit ist nach Kants eigenem Worte das Dasein in einer bestimmten Zeit. Die Zeit, zunächst rein formal als eine unendliche Form der Möglichkeit der Erscheinungen erfaßt, wird somit zur Trägerin von Wirklichkeiten dadurch, daß sich zu den „bestimmten Zeiten" ein Dasein findet. Dasein heißt Sein in einer bestimmten Zeit, Erfüllung eines abgegrenzten Bezirkes der Zeit heißt Erfüllung einer eingeschränkten Zeit im Vergleiche zu der als reiner Form uneingeschränkten und unendlichen Zeit. Nun wäre diese Anschauung des Daseins in der Zeit wahrhaftig eine recht mechanistische und räumliche, wenn Dasein soviel hieße, als Sein von Empfindungsinhalten, die von der unendlichen Zeit gleichsam immer nur so viel endliche Form hinwegnähmen, daß sie in ihr gerade Platz hätten. Dies ist ja auch etwa die Ansicht Bergsons von der Kantischen Philosophie, daß in ihr das Dasein nur dadurch in die Zeit hineingelegt wird, daß jedwedes Daseinsstück von der ewigen und unendlichen Zeit sich sozusagen einen zeitlich begrenzten und endlichen Teil abschneidet, um in ihm Platz zu haben, um in ihm als endlicher und wirklicher Daseinsinhalt zu erscheinen. In Wahrheit jedoch ist aber Kants Ansicht von dem Dasein in einer bestimmten Zeit doch etwas feinsinniger. Und zwar können wir den wahren Kantischen Gedanken vielleicht am besten durch folgende Überlegung herausstellen: Erfüllung der Zeit ist nach Kants Ausspruch ja

selbst gradweise denkbar. Da jede Empfindung einen Grad und eine Größe hat, „wodurch sie dieselbe Zeit . . . mehr oder weniger füllen kann, bis sie in nichts . . . aufhört“[1]), so ist durchaus ein Übergang von Realität zur Negation, von Sein zu Nichtsein geschaffen und denkbar. Und wenn nun die vitalistische Ansicht behauptet, die Kantische Anschauung führe dazu, von der Zeit lediglich Zeitstücke abzuschneiden, um Platz und Form für das zu schaffen, was in ihr ist, nämlich das Dasein, wenn sie also behauptet, die Kantische Ansicht führe das Dasein erst wieder in die Zeit ein, nachdem sie es ihr entfremdet hat, könne also nicht die Übergänge den Fluß des Daseins wirklich begreifen, so hat sie nur darin recht, daß Kant das Dasein in die Zeit hineinstellt, nachdem die Zeit als reine Form dem Dasein als Inhalt gegenübergestellt ist. Nicht aber hat sie darin recht, daß sie dem Kantischen Denken nicht das Verstehen der Übergänge, des Flusses, des Auf- und Absteigens der Realität zutraut[2]). Denn Kant selbst hat eben hervorgehoben, daß die einzelnen Daseinsinhalte tatsächlich mit mehr oder weniger Inhaltlichkeit und inhaltlicher Substanz das Dasein erfüllen. Freilich kommt nun auch Kant wieder zum Begriffe der leeren Zeit, die als solche die Gefahr der rein formal transzendentalen Methode zeigt. Denn leere Zeit im strengen Sinne des Wortes als wirklich sich ereignende Zeit, ist nicht denkbar. Irgendein Inhalt muß immer in der Zeit sein, und sei es nur derjenige der Empfindung der Langenweile, des Vermissens, des Unausgefülltseins usw. Hier setzt ja auch charakteristischerweise dann die Kritik Bergsons am Kantischen Zeitbegriff und Wirklichkeitsbegriff ein. Vom Kantischen Standpunkt aus nun ließe sich freilich anführen, daß das, was Kant unter leerer Zeit im Gegensatz zur erfüllten Zeit versteht, nur ein Grenzbegriff ist, der lediglich den Zweck hat, das Dasein als Inhalt der erfüllten Zeit in seinem stetigen Übergang bis zum Verschwinden zu zeigen. In Wahrheit ist ja die Untersuchung über das Erfüllen der Inhalte in bezug auf die Zeit eine psychologische, und sie würde ergeben, daß da, wo ein

[1]) A. a. O. S. 146.

[2]) Die eigentümlich schöpferische Leistung des Denkens, die wir hier bei Kant hervorheben, ist vor allem in der Marburger Schule betont worden. Cohen sucht mit Hilfe des infinitesimalen Prinzips alle sinnlichen Elemente aus dem Denken zu entfernen, und die Ansicht zu zerstören, als beziehe das Denken von anderswo als aus sich selbst seinen Stoff. Ja, für uns muß es besonders interessant sein, daß er den Kantischen Zeitbegriff auch als eine Art schöpferischen Zeitbegriffs faßt. Nur ist bei ihm nicht von einer schöpferischen Irrationalität, sondern ganz im Gegenteil von einer schöpferischen Rationalität der Zeit die Rede. Für ihn ist die Zeit, „die vorzugsweise das Organ der Zukunft ist, die Kategorie der Antizipation“. (Logik der reinen Erkenntnis, S. 132.) Das Pluszeichen ist die eigentümliche „Leistung der Zeit“ (S. 137), und jene Antizipation, deren Kategorie die Zeit ist, „der tiefere Grund der Addition.“

Inhalt in seiner Realität so weit vermindert wird, daß er der Empfindung verschwindet, daß da irgendwie ein neuer Inhalt erscheinen muß, der somit eine eigentlich leere Zeit gar nicht zuläßt, sondern mit seiner neuen Erscheinung wiederum die Zeit erfüllt.

Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, auf diese überaus schwierige Auseinandersetzung in dem Abschnitt über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe einzugehen. Unsere Frage ist vielmehr hier die: Was verstand Kant innerhalb seines Systems unter dem Begriff der Realität, wenn wir uns diesem Begriff von seinem Begriff von Zeit aus nähern? Unzweifelhaft ist auch in der Sprache der Vernunftkritik der Begriff Wirklichkeit nicht identisch mit dem Begriff Realität, der sprachlich nur seine lateinische Übersetzung ist[1]). Daß das Schema der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit ist, das besagt eben noch nicht, daß es das Schema der Realität überhaupt sei, ja, daß die Realität überhaupt ein Schema besitze. Das Problem der Realität steht vielmehr viel zu sehr als Grundproblem der Erkenntnistheorie im Vordergrunde, als daß es so wie Möglichkeit und Notwendigkeit schematisiert werden könnte. Realität ist, so werden wir vielleicht definieren können, das Problem der Wirklichkeit überhaupt. Und darum werden wir diesem Problem der Realität bei Kant am besten dadurch nahekommen, daß wir ihm nicht ein einzelnes Schema zuordnen, wie das der Möglichkeit, der Notwendigkeit, der Ursache usw., sondern daß wir das Problem der Realität vom Standpuukt des gesamten Schematismus überhaupt erfassen. So sind wir dann auch durchaus bei dem eigentlichen Sinn dieses Schematismus angelangt. Denn der ganze Schematismus hat ja den Zweck, wie wir schon erkannten, die Kluft zwischen den reinen Verstandesbegriffen auf der einen Seite und den sinnlichen Erscheinungen auf der anderen Seite zu überbrücken. Er ist es demnach auch im Gefüge des Erkenntniszusammenhangs, der den Kategorien diejenige Richtung verleiht, die sie zur Erfassung des real Seienden hinführt. Das transzendentale Schema wird nun ganz allgemein als eine transzendentale Zeitbestimmung

[1]) „Wirklichkeit" ist bei Kant, ein Korrelatbegriff zu den beiden Begriffen gleicher Modalität „Möglichkeit" und Notwendigkeit." In einer Philosophie wie der Hermann Cohens wird der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Realität besonders betont. Cohen, dem es als Vertreter der streng rationalen Richtung darauf ankommt, „die . . . Schlacht gegen die Empfindung zu schlagen," (Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 129) sagt: „Der Gedanke liegt ganz vom Wege ab, daß die Wirklichkeit der Realität sich entschlagen dürfte; als ob sie ihr gleichwertig wäre. Es klafft jedoch zwischen beiden der Unterschied der naiven und der kritisierenden Voraussetzung," (Ibid. S. 419) Und weiter: „Nur was die Empfindung als Außeninhalt ankündigt, wird Problem der Wirklichkeit." (ibid. S. 420).

charakterisiert, die darum zwischen den Kategorien und der Erscheinung vermitteln kann, weil sie mit den Kategorien das Allgemeine und das auf einer Regel a priori Beruhende gemeinsam hat, mit der Erscheinung aber insofern gleichartig ist, „als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist“ [1]). Nun erst erkennen wir den Segen der rein a priorischen und formalen Zeitbestimmung bei Kant. Wäre die Zeit nicht zunächst als eine reine Form der Anschauung geltend gemacht, dann könnte das transzendentale Schema, das doch bei Kant die entscheidende Rolle spielt, weil es Denken und Empfindung, Kategorie und Anschauung zusammenhält, niemals seine Vermittlerrolle spielen können. Dann würde das transzendentale Schema, das doch eine transzendentale Zeitbestimmung ist, niemals mit der Erscheinung das Zeitliche, und mit der Kategorie das Formale zugleich gemeinsam haben können. Ja, dann wäre letzten Endes der ganze Schematismus bei Kant vielleicht nicht denkbar, und dies bedeutet wiederum, daß vielleicht sogar Kant es nicht möglich gewesen wäre, in der Weise, wie er es in der Kritik der reinen Vernunft getan hat, zwischen Sensualismus und Rationalismus zu vermitteln. Vielleicht wäre dann niemals ein so entschiedener Gipfelpunkt in der Erkenntnistheorie erreicht worden, der beiden Richtungen, dem Empirismusund dem Rationalismus, in so gleicher Weise Rechnung zu tragen vermag, ja, sogar sie in sich „äufzuheben“ weiß. Besinnen wir uns auf die ursprüngliche Fassung des Zeitbegriffes bei Kant, so war sie die Erfassung einer reiner Form des inneren Sinns, die in der Anschauung eine unendliche Linie ergibt, aber selbst gar keinen Inhalt darstellt, sondern nur allen wirklichen Inhalt als Form enthält. Hier sind also schon die beiden Merkmale der Homogenität oder Gleichartigkeit als reiner Form, die sie mit den Kategorien gemeinsam hat, und der Möglichkeit der wechselnden Inhalte, die in ihr sind,e nthalten. Jene scheinbar künstliche Isolierung der Zeitform von den Zeitinhalten hat sich jetzt als eine unendlich fruchtbare, für das Erkenntnissystem wichtige Doppelheit erwiesen, denn von ihrer Doppelheit lebt das transzendentale Schema, das diese Doppelheit braucht in dem Augenblicke, da es zwischen dem sich immer gleichbleibenden Verstandesbegriff und der immer ungleichartigen Erscheinungen vermitteln soll.

Wir sehen überdies, daß Kant sich der logischen Überlegenheit der Zeit gegenüber dem Raume, die sich etwa im Schematismus ausdrückt, durchaus bewußt gewesen ist. Nur hindert ihn das nicht, die Zeit ebenso wie den Raum als ein Quantuum continuum aufzufassen und die qualitative Mannigfaltigkeit den

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 143.

Inhalten der Zeit zu überlassen. Die logische Überlegenheit der Zeit gegenüber dem Raume geht aber erstens schon aus der Bemerkung der transzendentalen Ästhetik hervor: „Wenn ich a priori sagen kann: Alle äußeren Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: Alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit[1]“). Zweitens aber geht es daraus hervor, daß Kant den transzendentalen Schematismus, diesen für die Konstituierung des Realurteils so wichtigen Schlußstein seines Sytems, mit Hilfe des Zeitbegriffes konstruiert hat, nicht etwa mit Hilfe des Raumbegriffes, der ja gar nicht imstande wäre, Schemata für die Wirklichkeit, die Möglichkeit, die Notwendigkeit usw. abzugeben. (Denn schon das Schema der Substanz, das die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit genannt wird, ist mit dem starren Raumbegriff im Kantischen Sinne gar nicht zu definieren.)

Realität ist somit für Kant ein Ziel, das sich der Bemühung der vereinigten und zusammen arbeitenden Erfahrungsformen öffnet. Für uns ist es wichtig, daß die wichtigste Beihilfe zu diesem Erfassen der Realität die Schemata leisten, die da vermitteln zwischen reinem Verstandesbegriff und bloß sinnlicher Anschauung und die sich auf Grund des a priorischen, formalen und homogen betrachteten Zeitbegriffes ergeben haben. Die Realität ist für Kant nicht anders denkbar denn als Realität in der Zeit. Er drückt dies selbst in der transzendentalen Ästhetik so aus, daß „uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden kann, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte[2]).“ Wenn nun auch von der Zeit (wie vom Raume) gesagt wird, daß sie nicht „Dinge an sich selbst darstellen,“ sondern nur Gegenstände, „sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden[3]),“ so braucht uns dies nicht in unserer Meinung irre zu machen, daß wir im Kantischen Erkenntnissystem in der vereinigten Bemühung sämtlicher Erfahrungsformen, vor allem von Raum und Zeit, von denen hier stets die Rede ist, das Ergreifen der Realität zu sehen haben. Sagt er doch selbst, daß wir der Sicherheit der Erfahrungskenntnis „ebenso gewiß sind, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen[3]).“ Damit gibt uns Kant gleichsam selbst das Recht, seinen Begriff der Realität, als das Substrat dessen, was die vereinigte Arbeit der Erfahrungsformen aufbaut, ganz abgesondert von dem Problem des Ding an sich, und

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 61. [2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 62.
[3]) A. a. O. S. 64.

des in ähnlichem und doch nicht in gleichem Sinne verstandenen transzendentalen Objektes zu betrachten[1])." Daß aber nun wiederum den Erfahruugsformen, dem Verstand, der Einbildungskraft mit ihrem Schematismus und der rezeptiven Sinnlichkeit ein einheitliches Bild der Realität gelingt, ein Bild der Realität, das sichere Erfahrungserkenntnis verbürgt, gleichgültig ob es das Ding an sich oder nur die Erscheinung trifft, das ist doch letzten Endes nur wiederum das Verdienst der zunächst rein formal gewonnenen und betrachteten Formen. Der Zeitbegriff, von dessen reiner a priorischer Form wir ausgingen, bietet bei Kant ja nicht den einzigen Typus einer solchen reinen Form, aber doch vielleicht den bedeutungsvollsten. Und darum hat nun auch die Frage nach der Berechtigung einer solchen Isolierung der Erfahrungsformen ihrem Inhalt gegenüber, wie sie Bergson, der Vitalist, stellt, gar nichts mehr mit der Frage zu tun, ob durch die Erfahrungsformen das wahre Ding an sich oder nur die Erscheinung des Ding an sich konstituiert wird. Die Frage nach dem Wesen jenseits der Erscheinung haben wir ja unter Berufung auf Kants Worte selbst hier aus dem Rahmen dieser Untersuchung entfernt. Die andere Frage, ob wir die Berechtigung haben, mit a priori gewonnenen, inhaltsentleerten Formen auf die Realität hinzusteuern, die doch heterogen ist, wäre wahrscheinlich von Kant überhaupt nicht philosophisch ernst genommen worden. Denn für ihn rechtfertigt sich der Gebrauch der rein formalen Formen von Verstand und Sinnlichkeit vor allen Dingen dadurch, daß er uns die Möglichkeit gibt, von den Erscheinungen gleichsam *vor ihrem Erscheinen* etwas auszusagen. In der Kantischen Sprache heißt diese Fähigkeit die Fähigkeit des synthetischen Verstandes zu den synthetischen Grundsätzen der Naturwissenschaft a priori, die Fähigkeit der synthetischen reinen Anschauung zu den mathematischen Urteilen a priori.

Noch einmal aber sucht hier Bergson aus dem rein formalen Vorgehen der Kantischen Erfassungsformen dem Systeme des großen Kritizisten einen Vorwurf zu machen, indem er behauptet, daß Kants Bild der Realität lediglich ein Gefüge sei, das sein Recht nur von dem Erfolg herhole, den die a priorischen Formen ihm gegenüber gehabt haben. Er gibt dem reinen Verstande und der reinen Sinnlichkeit ihre synthetische Fähigkeit zu, — aber er behauptet zugleich, daß diese Formen

[1]) Einen deutlichen Unterschied zwischen dem Ding an sich und dem transzendentalen Objekt macht etwa Bruno Bauch: „Ganz allgemein gesprochen ist das Ding an sich das schon bestimmte transzendentale Objekt, während dieses an sich höchstens gerade umgekehrt das unbestimmte Ding an sich wäre." (Immanuel Kant, Göschen, 1911, S. 109)

lediglich darum Wirklichkeitsurteile ermöglichen, weil sie die Wirklichkeit selbst nur in ihrem abgeschwächten, nicht mehr schöpferischen Zustande erreichen.

II. Bergson.

Die Kritik, mit der Bergson Kants Realität als Gefüge synthetischer Erfahrungsformen zu zerstören sucht, ist weit über das vitalistische Moment hinaus von Interesse, da sich in ihr ein ähnlicher Zug des Skeptizismus äußert, wie ihn die großen Sensualisten der englischen Philosophie, vor allem Berkeley, gezeigt haben. Im vierten Kapitel des Bergsonschen Programmwerkes, der „Schöpferischen Entwicklung", finden wir eine Kritik am Begriffe des Daseins im Verhältnis zum Nichtsein, die, wie wir sehen werden, schon deshalb philosophisch nicht verächtlich ist, weil sich in ihr ein ähnlicher Typus offenbart, wie wir ihn in der Kritik der allgemeinen Ideen bei Berkeley vor uns haben.

Den Fußpunkt für diese Kritik kann man letzten Endes wieder in der Bergsonschen Anschauung vom Kantischen Zeitbegriff sehen. Sein Gedankengang ist etwa folgender: Nachdem von Kant durch Trennung der Zeitform von den Zeitinhalten eine homogene, qualitätslose Ebene geschaffen worden ist, in die nachträglich alle wirklichen Erscheinungen als Zeitinhalte hineingestellt werden [1]), muß es dem so abstrahierenden Denken leicht fallen, dem Nichtsein eines Gegenstandes die gleiche logische Bedeutung zuzumessen, wie dem Sein. Denn wenn das Zuerkennen des Seins, die Anerkennung der Existenz, durch eine besondere Tat des denkenden Geistes geschieht, so geschieht nun das Behaupten eines Nichtseins, d. h. die Aberkennung der Existenz, ganz ebenso durch eine Tat des Geistes, der in einem Falle (der Seinssetzung), die Synthesis vollzieht, im anderen Falle (der Nichtseinssetzung), die „Zumutung, Subjekt und Prädikat zu verknüpfen" [2]) abweist. In beiden Fällen ist jedenfalls der synthetische Geist am Werke, der für Bergson ja identisch ist mit dem direkt oder indirekt

---

[1]) Gegen Bergsons Art, dem Kantischen Denken lediglich mechanistische Motive unterzulegen, hat vom Standpunkte des Neukantianismus Paul Natorp Bemerkenswertes gesagt. „Seine Zeichnung der Erfahrung", sagt Natorp von Kant, „als unendlichen, „asymptotischen" Prozesses, als Durchdringung der Generalisation und Spezifikation in der Kontinuität ist himmelweit verschieden von dem grotesken Bilde aus der Bäckerstube vom Einschütten des Teigs in die festen Kuchenformen". (Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Tübingen 1912. I. Buch, S. 326/327). Bergsons Scheu, den Begriff zum Erfasser der wahren Wirklichkeit zu erheben, ist nach Natorp ungerechtfertigt. Bergson ist „im Platonismus der ersten Phase stecken geblieben", da Plato unter dem Eindruck des Eleatismus seine Ideen „starr, unbeweglich gedacht" hat. (A. a. O. S. 376).

[2]) Sigwart, Logik, II. Aufl. I. Bd. S. 150.

verräumlichenden Intellekt, der in dem einen Falle die Synthesis vollzieht, im anderen Falle den Nichtvollzug der Synthesis durch das Urteil der Verneinung ankündigt. Es ist in der Geschichte der Logik bekannt, wie sehr gerade das Urteil der Verneinung der Anlaß gewesen ist, jene Seite der logischen Vollstreckung herauszuarbeiten und zu entwickeln, die gerade auf jenem von Bergson angefeindeten synthetischen, logischen oder erkenntnistheoretischen Subjekte beruht. Gegen diese Art, das Nichtsein mit einer gleichen logischen Würde und Bedeutung anzustatten, wie das Sein, muß sich nun naturgemäß Bergsons Vitalismus richten. In der Polemik gegen diesen Begriff des Nichtseins äußert sich nun noch ein Zug, den wir bisher noch nicht an ihm herausgehoben haben und der ihn wiederum in eine Reihe mit Locke, Hume, Berkeley stellt: Der hervorragend empiristische Zug seiner Philosophie[1]). Bergson fragt zunächst ungläubig, ob es denkbar ist, ein Nichtsein vorzustellen. Er kommt zu der Einsicht, daß, wenn man alle Sinnesorgane verstopft, alle Wege abschneidet, auf denen Reize und Perzeptionen sich in unser Inneres hinein begeben, immer noch etwas bleibt, entweder das Bewußtsein der eigenen Dauer, oder wenn man dieses getilgt hat, die Austilgung dieses Inneren „für ein imaginäres Ich, das nun seinerseits jenes entschwindende Ich wahrnimmt, wie einen äußeren Gegenstand". „Ob also", fügt er hinzu, „als äußerer oder innerer, immer ist ein Gegenstand da, den meine Einbildungskraft sich vorstellt"[2]) Bergson kommt so zuder Ansicht, daß „das Bild einer Aufhebung von „Allem schlechthin" im eigentlichen Sinn niemals, vom Denken geformt" werden kann[3]). Aber nicht nur das Nichts ist eine vom Denken nicht zu formende Anschauung, wie Bergson meint, sondern letzten Endes ist auch das bloße Nichtsein eines einzelnen Gegenstandes ein „Pseudobegriff"[4]). Ähnlich wie die englischen Sensualisten den Leser beständig auffordern, das Bild einer allgemeinen Idee, eines allgemeinen Dreiecks etwa, sinnlich vorzustellen, um dann zu erweisen, daß man sich ja nicht das Allgemeine als solches sinnlich zu Gemüte führen kann, sondern nur ein ganz bestimmtes Dreieck, eine individuelle Vorstellung, von der man dann vielleicht absieht, um das Allgemeine so auf recht indirektem Wege zu erlangen, — ebenso fordert

[1]) Bergson sagt selbst in seiner „Einführung in die Metaphysik": „Ein wahrer Empirismus jedoch ist ein solcher, der darauf ausgeht, das Original selbst so nah wie möglich heranzuziehen, sein Leben zu ergründen und durch eine Art intellektueller Auskultation seine Seele pochen zu fühlen; und dieser wahre Empirismus ist die wahre Metaphysik". (S. 22).

[2]) Schöpferische Entwicklung, S. 282. [3]) Schöpferische Entwicklung, S. 283. [4]) A. a. O. S. 281.

nun Bergson in ähnlicher Polemik uns auf, das Nichtsein eines Gegenstandes sinnlich real vorzustellen. Dadurch nun, daß er diesen Begriff des nichtseienden Gegenstandes nicht in seiner logischen Höhe läßt, sondern ihn hinabzieht in die Niederungen des hic et nunc der psychologisch-realen Erscheinungen, dadurch gelingt ihm denn der logisch frappierende Nachweis, daß „der Begriff eines als ‚nichtseiend' gedachten Gegenstands nicht weniger, sondern mehr Inhalt hat, als der Begriff des als ‚seiend' gedachten Gegenstandes" [1]). Denn um den Gegenstand A als nichtseiend zu denken, muß ich ihn unvermeidlich zuerst einmal als seiend denken und ferner annehmen, daß eine andere und mit ihm unvereinbare Wirklichkeit ihn verdrängt. „Durch den Akt also, kraft dessen wir einen Gegenstand für nichtseiend erklären, ist das Gesamtdasein des Wirklichen bereits gesetzt [2])." Damit ist also für Bergson der Beweis geliefert, daß der Begriff des Nichtseins, den wir im verneinenden Urteil statuieren, letzten Endes wieder etwas Außerintellektuelles enthält, daß er über seine logische Sphäre hinausgreift, daß er seine rein begriffliche Geltung schon wieder übersteigt. Damit, daß wir das Nichtsein als solches an einem Gegenstande nicht vorstellen können, sondern immer das verdrängte Sein dieses Gegenstandes oder das ihn verdrängende Sein der übrigen Wirklichkeit, ist erwiesen, daß das Urteil des Nichtseins der eigentlichen Realität gegenüber versagt. Der Begriff des Nichtseins verkehrt sich nach Bergson in sein Gegenteil, wenn wir ihn zu realisieren suchen. Bergson drückt dies kühn so aus, daß der Begriff des Nichts im Grunde der Begriff von allem überhaupt ist. Zugleich entläßt uns Bergson aus diesem Dilemma des Begriffes des Nichtseins, indem er nun der logisch-mathematisierenden Betrachtungsweise seine eigene psychologische entgegenstellt und ausführt: Sein und Nichtsein können nur dann als Begriffe von gleicher Würdigkeit angesehen werden, wenn man die Wirklichkeit für nichts anderes hält, als die „Ausfüllung einer Leere" [3]). Ausfüllung einer Leere ist die Wirklichkeit dann, wenn eine leere, inhaltslose Form nach Art mathematischer Gebilde, ihr zugrunde gelegt wird und die qualitativen Erscheinungen dann später und nachträglich a posteriori hineingestellt werden. Bergson gebraucht für diese Hineinverpflanzung des nachträglichen Daseins- oder Bewußtseinsinhalte in die Daseins- oder Bewußtseinsform das Bild des „Kanevas". Genau so, wie unser Handeln vom Nichts zum Etwas schreitet, das Etwas in den Kanevas des Nichts einstickt [3]), genau so legt unser Intellekt dem Sein, dem Etwas zunächst eine Leere, ein Nichtsein zugrunde, womit er die Form der Dinge jenseits

[1]) A. a. O. S. 290. [2]) A. a. O. S. 289. [3]) A. a. O. S. 301.

von ihrem Stoff und Inhalt zu erfassen glaubt[1]). Bergsons Auffassung von der Wirklichkeit aber ist nun die eines in schöpferischer Dauer verlaufenden Realen, das nicht etwa die Ausfüllung einer Leere ist, nicht etwa Dasein eines Seins, das sich auf dem Schema von Nichtseiendem abspielte. Das Urteil des Nichtseins trifft letzten Endes nicht die eigentliche Wirklichkeit, sondern ist nur ein Mittel jenes der Wirklichkeit gegenüber noch ohnmächtigen Intellektes, zweckmäßige Vorstellungen miteinander in Verbindung zu setzen. Für einen Geist, der die wahre Wirklichkeit in ihrer schöpferischen Dauer umfaßt, gäbe es gar nicht das Urteil und den Begriff des Nichtseins. Denn für ihn würde Vorgang auf Vorgang, Zustand auf Zustand, Ding auf Ding einander folgen. Er würde mit seinen Urteilen immer nur das Gegenwärtige bejahen. Die Wirklichkeit wäre für ihn in ihrer Erscheinungsfolge so lückenlos dicht, daß keine einzige Möglichkeit bestände, Urteile der Verneinung zu bilden, die immer in der Ausschließung eines möglichen Seinsinhaltes bestehen.

Ohne Frage ist letzten Endes diese Polemik gegen den Intellekt und seine Setzungen des Nichtseins, des Möglichen, des Idealen bei Bergson nur ganz und gar verständlich auf Grund seines so ganz und gar dem kritischen Standpunkt entgegengesetzten Begriffes der Zeit. Hier entdeckten wir zunächst und mit voller Energie das Prinzip durchgeführt, die Dualität von Form und Inhalt, von schematischer Unterlage und nachträglich hinzugetragener qualitativer Erscheinung zu zerstören. Weil aber nun die Zeit, das eigentlich Lebendige des Lebens, die eigentliche Realität des Realen ist, so muß für Bergson folgerichtig auch diese Realität selbst, dieses Gesamtphänomen des Lebens selbst etwas nicht mehr in Form und Inhalt Zerlegbares sein. Der Intellekt oder der Verstand, der nach Kant der Natur ihre Gesetze vorschreibt, besitzt aber lediglich die formalen Unterlagen der Wirklichkeit. Diese bloßen Formen der Wirklichkeit sind aber nichts, was die eigentliche Wirklichkeit selbst zu erfassen imstande ist. Denn die Formen verlangen Inhalte des Wirklichen, die nachträglich und deutlich isoliert, in diese Formen hineingetan werden, und zerstören somit die jenseits von Form und Inhalt in zeitlichem Leben dahinströmende Wirklichkeit. An den Begriffen des Nichtseins, des verneinenden Urteils usw. zeigt

---

[1]) Nur daß unser Handeln mit Recht vom Leeren zum Vollen aufsteigt, während unser Intellekt mit Unrecht dem Etwas das Nichts unterbreitet. Es liegt ein fast pragmatistischer Zug in der Begründung, die Bergson für diese Tatsachen des Intellekts gibt. Er behauptet nämlich, daß wir dies Nichts dem Etwas zugrunde legen unter den Gewohnheiten unseres Handelns, unter dem Druck der Notwendigkeiten des Lebens, kurz, aus Gründen der Zweckmäßigkeit. Vgl. hier vor allem die Ausführungen des I. Kapitels, in „Materie und Gedächtnis", (Jena 1908).

sich überall die Grenze dieses Intellektes, der zwar zweckmäßig verfährt (so daß die Vorstellungen nützliche Arbeiten vollbringen können), der aber nicht die eigentliche Wahrheit über die Wirklichkeit aussagt. Denn der Begriff des Nichtseins etwa hebt sich in seinem konsequenten Vorgestelltsein selbst auf. Er führt dazu, daß man stets ein neues Sein, nicht nur das Sein des verdrängten Gegenstandes, sondern das Sein einer verdrängenden Wirklichkeit setzen muß[1]).

Endlich nun wird jenes Problem, das nicht bloß für Kant sondern auch für die ganze Philosophie vor ihm und um ihn von so schwerwiegender Bedeutung ist, von Bergson mit einer gewissen empiristischen Leichtfertigkeit abgetan. Es ist das Problem, das in der Frage gipfelt: „Warum sind die Gesetze der Natur vom Denken so erfaßbar, daß das Denken schon mit mathematischer Gewißheit über die Erscheinungen vor ihrem Erscheinen etwas aussagen kann?“ Kant hatte, der Schwierigkeit dieser Frage sich voll bewußt, den wesentlichsten Teil seiner Aufgabe darin gesehen, zu zeigen, daß der Verstand bestimmte synthetische Grundsätze mit Hilfe bestimmter Schemata aufstellen könne, die darum für die Natur objektive Gültigkeit haben, weil die Realität selbst als Inhalt jener apriorischen Formen allein erscheine, deren auch der Verstand sich bediene. Wir hatten gesehen, daß die von Kant ausgebildete Form der apriorischen Zeit in hervorragender Weise dieser objektiven Sicherung aller Denkarbeit dient. Bergson nun behandelt das Problem, das Kant zu den schwersten aller Leistungen antrieb, als ein nebensächliches, sekundäres. Ähnlich wie er die Begriffe Sein und Nichtsein dialektisch gegeneinander ausspielt, um zu zeigen, daß beide nur Mittel eines intellektuellen und darum letzten Endes ohnmächtigen Verstandes seien, spielt er hier den Begriff der Ordnung gegenüber dem der Unordnung aus „ . . . daß es ein großes Problem ist, zu erkennen, wie und warum sich die Realität einer Ordnung unterwirft, hat nur den Grund, daß eine Abwesenheit jeder Art Ordnung möglich oder begreiflich erscheint[2]“). Die Ordnung ist lediglich „der in den Dingen sich wiederfindende Geist[3]“). Sie ist als intellektuelle Ordnung des räumlichen Verstandes jene Ordnung, die die notwendige Be-

[1]) Darin, daß Bergson die Negation von der eigentlichen Realität fernhält, besteht übrigens nicht sein eigentlich neuer Gedanke, sondern nur darin, daß er in der Weise der englischen Philosophen den logischen Begriff des Nichtseins auf psychologische Weise ad absurdum zu führen sucht. Die Anerkennung der Negation als einer nicht der Realität selbst zukommenden Handlung des Intellektes finden wir u. a. bei Sigwart, der ebenso Spinoza wie Hegel „Verwechslung der Verneinung selbst, als einer Funktion unseres Denkens, mit dem vorausgesetzten objektiven Grunde dieser Verneinung“ vorwirft. (Logik, II. Aufl. I. Bd. S. 166).

[2]) Schöpferische Entwicklung, S. 225. [3]) A. a. O. S. 227.

ziehung von Ursache und Wirkung festlegt, die nicht das Lebendige, sondern das Leblose, nicht das Freie, sondern das Automatische, nicht die Zeit, sondern den Raum angeht. Darum heißt es bei Bergson: „Ganz allgemein gesagt, ist die Wirklichkeit genau in dem Maße geordnet, in dem sie unserem Denken Genüge tut[1]“). Unordnung ist demnach letzten Endes nichts, als der Zustand der Wirklichkeit, der dem intellektuellen Erfassen unangemessen, unbequem ist. Ja, eigentlich ist Unordnung nur die zufällige Abwesenheit jener Ordnung, die unser Verstand von der Wirklichkeit erwartet. Da aber unser Verstand jene Ordnung immer nur da setzen kann, wo er das zeitlich schöpferische Leben in räumliche Erstarrung, in räumlichen Stillstand versetzt hat, so ist jene intellektuelle Ordnung auch nicht eine tiefere odere wahrere oder richtigere Ansicht des Seins als die Unordnung, die lediglich der ihr zugeordnete Korrelatbegriff ist. Denn die Ordnung unseres intellektuellen Erfassens ist lediglich eine Ordnung des fertig „Bestehenden“ [2]). Um das wahre Bild des Seins zu gewinnen, müßte das Bewußtsein „sich an das Entstehende heften“ [2]). Wir sehen, das hier wiederum bei Bergson der von uns von Anfang an hervorgehobene Grundgedanke auftaucht: Das System des Intellektes vom Dasein, die Prinzipien des Verstandes und die Realität, die sie konstituieren, sind nicht die wahre Erfassung, sind nicht das wahre Sein. Das wahre Sein liegt ebenso über der dem Verstande zugänglichen Realität, wie die wahre Erfassung, die Intuition, über dem vom Verstande geordneten und entworfenen Daseinsbilde steht.

Schluss.

Der Vergleich zwischen Kant und Bergson, der hier in lediglich darstellender, nicht in kritischer Weise unternommen wurde, lehrt uns, daß zwischen beiden Anschauungen ein tieferer Gegensatz herrscht als der einer bloßen Terminologie, ja auch der einer bloßen Verschiedenheit der Begriffsbildung. Vielmehr handelt es sich hier um die für das ganze Gebiet der Philosophie bedeutsame Fragestellung, inwieweit eine Logik gefunden werden kann, die mit anderen Mitteln arbeitet als den statischen Kategorien des Verstandes, der ja die Inhalte des Lebens nur dann erfaßt, wenn er die Unterlagen des Lebens in eine formale Erstarrung gebracht hat. Es ist von diesem Standpunkt aus vielleicht nicht zufällig, daß jene Systeme, die sich im Anschluß

[1]) Schöpf. Entwickelung, S. 227. [2]) A. a. O. S. 242.

an das kantische System des Kritizismus entwickelt haben, eine ähnliche Logik erstrebt haben wie sie Bergson erstrebt, indem er einen über Kant hinausgehenden Zeitbegriff erschaffen will. Wir denken da zunächst an die allmähliche Umbildung des transzendentalen Idealismus durch Schelling, der in seinem „System" von 1800 für einen der Hauptzwecke der Transzendentalphilosophie erklärt: „Das Prinzip der Philosophie muß . . . ein solches sein, in welchem der Inhalt durch die Form und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist . . .[1])." Schellings Bestreben, „den Punkt zu finden, wo Subjekt und Objekt unvermittelt eines sind[2])," vor allem aber seine Ansicht, daß „die intellektuelle Anschauung das Organ alles transzendentalen Denkens" sei[3]), weisen ganz deutlich auf ein ähnliches Ziel, dem auch das Bergsonsche Denken zustrebt, nämlich die Erschaffung einer intuitiven Logik oder besser einer mit Intuitionsbegriffen arbeitenden Logik im Gegensatz zu einer rein mit reflektierenden Kategorien arbeitenden Philosophie. Freilich ist Schellings intellektuelle Anschauung von der Bergsonschen Intuition dadurch grundlegend unterschieden, daß Schellings Begriff der intellektuellen Anschauung noch nicht ein so losgelöst vom Kantischen Kritizismus gewonnenes Gebilde ist wie Bergsons Intuition. Denn Schellings intellektuelle Anschauung ist im Wesentlichen nur derjenige Begriff, der aus dem Protest gegen die Kantische Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit entstanden ist. Die intellektuelle Anschauung soll einen Verstand darstellen, der nicht mehr nötig hat, von den Sinnen sich die Anschauung übermitteln zu lassen, sondern selbst ein anschauender Verstand ist. Bergsons Begriff der Intuition dagegen ist durchaus nicht ein Gebilde, das sich erst aus der Einigung der früher getrennt gewesenen Gebilde Verstand und Sinnlichkeit ergibt sondern ein an dem schöpferischen Zeitbegriff ganz autochthon gewonnenes Gebilde. So steht Schelling der Intention nach vielleicht näher an Bergson als an Kant, aber doch verbindet ihn mit Kant noch mindestens so viel an transzendentalem Begriffsmaterial, daß seine Systematik noch weit genug entfernt von der Bergsonschen steht.

Jedenfalls ist der Wille zu einem Hinauskommen über die bloße „Reflexionslogik" auch bei Hegel zu spüren. Denn Hegels Bestreben geht ja auch wieder darauf, den Lebensprozeß logisch zu erfassen. Und es bezeichnet wiederum die eigentümliche Stellung dieses Denkers zwischen Kant und Bergson, daß er auf der einen Seite die Fähigkeit des Denkens und des Logos,

---

[1]) System des transzendentalen Idealismus, Tübingen, Cotta, 1800. S. 35.
[2]) A. a. O. S. 43. [3]) A. a. O. S. 51

die von Kant doch in der Transzendentalanalytik auf das Gebiet rein empirischer Erkenntnis eingeschränkt war, verbreitert und vergrößert, so daß schließlich in seiner Rechtsphilosophie der Satz stehen konnte: „Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig“ [1]), daß er andererseits mit diesem in seinen Befugnissen bedeutend erweiterten Verstande oder Vernunftdenken viel mehr die Totalität des ganzen Lebens zu erfassen glaubt als Kant. Die Panarchie, die Hegel dem Logos schafft, bedeutet zugleich eine Ergreifung des ganzen Lebens durch den Logos, und eben diese Ergreifung des ganzen Lebensprozesses durch den logischen Begriff vollzieht sich nun allerdings dadurch, daß die Begriffe eine ganz andere Bedeutung zugesichert bekommen als in der Reflexionslogik, wo sie immer nur ihre bestimmte formale Aufgabe erfüllen. Im Umschlagen in ihr Gegenteil, die dem Begriff die Macht gibt, vom einfachen Bewußtsein bis zu den absoluten Gebilden des Geistes aufzusteigen, in der dialektischen Bewegung der Idee, hat Hegel eine Logik zu erschaffen gesucht, die mit ihrer logischen Form überall lebendigen Inhalt zu erfassen und zu erschaffen imstande ist. So könnte Hegel vielleicht von seinem Standpunkt aus behaupten, daß er den Gegensatz von Kant und Bergson in seinem System schon überwunden habe, daß Kant und Bergson im Hegelschen Denken „aufgehoben“ seien [2]). Denn wenn Kant dem Logischen nur die Macht zuspricht, dem empirischen Inhalt die Erfahrung sichernde Form zu schaffen, wenn Bergson beständig auf das Leben hinweist, das des zergliedernden, verräumlichenden In-

[1]) Vorrede zur Philosophie des Rechts. S. XIX.

[2]) Ob Hegel freilich mit dieser Absicht, den Lebensprozeß energischer an seiner Wurzel zu packen, als Kant, auch schon deshalb einen im Sinne Bergsons „vitaleren“ Zeitbegriff geschaffen hat, ist noch durchaus diskutabel. Die Definitionen der Zeit in seiner Philosophie der Natur lassen erkennen, daß er auf der einen Seite zwar auch durchaus sich gegen das Festsein der Zeitform wehrt. So heißt es: „Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist, der fließt und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird; die Zeit ist nur die Abstraktion des Verzehrens“. Und weiter heißt es durchaus im dynamistischen Sinne: „Der Prozeß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit . . .“, wenn so die scheinbar ruhende Zeitform als Behälter des wirklichen Lebensprozesses durchaus verworfen wird, so kann sich Hegel doch auf der anderen Seite niemals dazu entschließen, darum eine logische Alleinherrschaft der Zeit zu proklamieren. In demselben Paragraphen heißt es wenige Zeilen früher: „Nur das Natürliche ist . . . der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig“. Auch soll diese Ewigkeit nicht als nach der Zeit kommend angesehen werden, sonst wäre sie ja „zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht“. (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse, Leiden, 1906, Ausgabe Bolland § 258. S. 322 u. 323). Hier ist letzten Endes ganz deutlich zu sehen, wie Hegel in der Intention über Kant hinausstrebend, in diesem Punkte wenigstens begriffstechnisch noch durchaus von seinem Geiste zehrt, da er die Zeitreihe als die Ordnung der empirischen, natürlichen Geschehnisse ansieht und die Idee, „das Wahre“, ähnlich wie Kant „das Intelligible“, der Zeitreihe entrückt.

tellektes spottet, so könnte Hegel fast von sich sagen, daß er eine Philosophie geschaffen habe, die die vollkommene gegenseitige Durchdringung von Vernunftbegriff und Lebensprozeß ausspricht.

Verfolgen wir weiterhin in der Philosophiegeschichte jenen bezeichnenderweise immer in gewissem Gegensatz zu Kant sich haltenden Versuch, Vernunftbegriffe und philosophische Kategorien zu bilden, die nicht reflektierend das Leben zum Erstarren bringen, sondern es in seiner qualitativen Kontinuität erfassen, dann begegnen wir etwa der Diltheyschen Unterscheidung einer verstehenden und einer erklärenden psychologischen Methode. Hier wird weiterhin der Gegensatz zwischen der hypothetischen Reflexion und dem vitalen Erfassen des lebendigen Zusammenhangs entwickelt zu einer Scheidung zwischen vorwiegend naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Begriffsbildungen. Weiterhin verfolgen wir diese Richtung, die letzten Endes zu einer metodologischen Problemstellung führt, in den Windelbandschen Unterscheidungen von „nomothetischer" und „ideographischer" Begrifflichkeit, in der Rickertschen Unterscheidung zwischen generalisierender und individualisierender Begriffsbildung. Während bei Rickert die Verschiedenheit der beiden Begriffsbildungen rein in der Arbeitsform der wissenschaftlichen Subjekte liegt, und zwar so, daß in dem einen Fall das Subjekt in wissenschaftlicher Absicht die generalisierenden Begriffe für die Natur, die individualisierenden Begriffe für die Geschichte als Objekt schafft, wird bei Simmel der Gegensatz zwischen Intuition und Reflexion oder zwischen dem vitalen Erfassen und dem mechanistischen Denken noch einmal an der Stelle aufgenommen, an der ungefähr Bergsons Kritik einsetzt, nämlich an der Erörterung des Zeitbegriffs, nur daß Simmel den Zeitbegriff vorwiegend in historischer Hinsicht behandelt. In seinem „Problemder historischen Zeit" (Berlin, 1916) stellt Simmel auf der Grundlage des Unterschiedes zwischen Geschehen und Geschichte fest, daß die Stetigkeit, mit der das noch nicht in geschichtlichen Begriffsbildern aufgefangene Geschehen kontinuierlich ineinander übergeht, durch die geschichtlichen Begriffsgebilde diskontinuierlich gemacht wird, so daß er letzten Endes das Wesen der geschichtlichen Erkenntnis mit den Worten charakterisieren kann: „Die geschichtliche Erkenntnis bewegt sich also in einem dauernden Kompromiß zwischen der Aufstellung ausgedehnter Einheitsgebilde, deren Kontinuität zwar die Form des Geschehens nachbildet, aber nicht mit der Einzelheit realer Anschauungen zu erfüllen ist, — und diesen letzteren, die im wissenschaftlichen Ideal nur je einen chronologischen Punkt bezeichnen und gerade dadurch dieses Ideal der Stetigkeit des realen Geschehens entrücken[1])." In

[1]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, Berlin 1916. S. 29/30.

einer zweiten Abhandlung, die „Vom Wesen des historischen Verstehens“ handelt, nähert sich Simmel, ohne Bergsons Namen zu nennen, in ganz entscheidender Weise der Begrifflichkeit dieses Denkers. Denn hier wird das Wesentliche des historischen Verstehens darin gesetzt, daß diese diskontinuierlich gegeneinander abgehobenen Begriffsgebilde der Geschichte, von denen das „Problem der historischen Zeit“ sprach, wiederum vom geschichtlichen Betrachter durch einen stetigen Lebensstrom verbunden werden, der „sie“, die doch als Begriffsgebilde zeitloser Natur sind, „als die Pulsschläge eines zeitlichen Lebensverlaufes empfinden läßt“ [1]) Simmel gebraucht ganz im Bergsonschen Sinne hier den Ausdruck „Intuition“ und fügt charakteristischerweise hinzu, daß „das Verdachterweckende, mißbräuchlich Mystische“ dieses Begriffes verschwindet, „wenn wir uns klar machen, daß die Anwendung der Intuition auf das historische Verstehen von ihrem ganz unvermeidlichen Gebrauch in jedem Augenblick des praktischen Lebens umgriffen wird“ [2]).

Die weitere Erörterung des geschichtlichen Zeitbegriffs führt tief in die Problemstellungen der gegenwärtigen Philosophie hinein. Sie zu behandeln ist nicht mehr Sache unserer Untersuchung. Jedenfalls hat der oberflächliche Blick und Überblick schon ergeben, daß die Gegensätzlichkeit des Zeitbegriffes, wie wir sie in den Begriffsbildungen von Kant und von Bergson ausgeprägt vorfinden, uns an tiefe und logisch fundamentale Probleme der Philosophie heranführt. Wie auch immer die kommende Philosophie ihr System aufbauen mag — die Behandlung des Zeitbegriffs in systematischer Beziehung wird sie immer in Auseinandersetzung mit der Fassung des Kantischen oder des Bergsonschen Zeitbegriffes vornehmen müssen.

---

[1]) Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens, Berlin 1918, S. 15.
[2]) A. a. O. S. 14.

Literatur.

Kant. Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe Kehrbach, Reklam.
Bergson. Zeit und Freiheit. Diederichs, Jena 1911.
— Materie und Gedächtnis. Diederichs, Jena 1908.
— Schöpferische Entwicklung. Diederichs, Jena 1912.
— Einführung in die Metaphysik. 4. u. 5. Tausend. Diederichs, Jena 1916.
— Das Lachen. 1.—3. Tausend. Diederichs, Jena 1914.

Riehl. Der philosophische Kritizismus, II. Leipzig 1879.
— Beiträge zur Logik. 2. Aufl. Leipzig 1912.
Troeltsch. Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Kantstudien, Band IX. 1904.
Erdmann. Über Inhalt und Geltung des Kausalbegriffs. Halle 1905.
Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. Aufl. Tübingen 1915.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Aufl. Tübingen 1913.
Natorp. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. I. Buch. Tübingen 1912.
Sigwart. Logik. 2. Aufl. Band I, Freiburg 1889. Band II, Freiburg 1893.
Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.
Simmel. Das Problem der historischen Zeit. Berlin 1916.
— Vom Wesen des historischen Verstehens. Berlin 1918.
Bauch. Immanuel Kant. Göschen, Leipzig 1911.

Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Ausgabe Bolland. Leiden 1906.
Schelling. System des transzendentalen Idealismus. Cotta, Tübingen 1800.

Albert Steenbergen. Henri Bergsons intuitive Philosophie. Jena 1909.
Walter Meckauer. Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson. Meiner, Leipzig 1917.
Constantin Hilpert. Die Unterscheidung der intuitiven Erkenntnis von der Analyse bei Bergson. Inaugural-Dissertation, Breslau 1914.
Mircea Florian. Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Inaugural-Dissertation, Greifswald 1914.

Lebenslauf.

Als Sohn des Rechtsanwalts Max Falkenfeld und seiner Ehefrau Margarete, geborene Wolff, wurde ich am 21. März 1893 zu Fürstenwalde an der Spree geboren. Ich bin preußischer Staatsangehöriger und gehöre der jüdischen Glaubensgemeinschaft an.

Ich besuchte die Vorschule des Gymnasiums zu Fürstenwalde an der Spree, sodann das Kgl. Friedrichs-Gymnasium zu Frankfurt an der Oder, wo ich Ostern 1911 mit dem Zeugnis der Reife entlassen wurde. Ich studierte an den Universitäten Freiburg, Berlin und München, war zuerst vier Semester in der juristischen, sodann in der philosophischen Fakultät inskribiert und meldete mich bei Kriegsausbruch als Kriegsfreiwilliger beim Feld-Art. Reg. Nr. 18 in Frankfurt a. O. Ich war von Oktober 1914 bis Oktober 1915 im Felde, erlitt beim Sturm auf Soissons eine Granatsplitterverwundung im Januar 1915, erhielt später während der Schlacht in der Champagne durch einen Sturz in ein Erdloch eine Verletzung am Bein, die mich kampfunfähig machte, und wurde mit dem Eisernen Kreuz II. Klasse ausgezeichnet. Ich bin augenblicklich als Beamtenstellvertreter zum Kriegsministerium in Berlin kommandiert und habe mich im Sommer-Semester 1918 in Berlin neu immatrikulieren lassen.

Ich hörte Vorlesungen oder Übungen bei folgenden Herren Dozenten: In Berlin: Troeltsch, Riehl, Erdmann, Simmel, Cassirer, Schwarz, Erhard Schmidt, Schur, Delbrück, Zimmermann, Weinstein, Frey, Rupp, Frischeisen-Köhler, Goldschmidt, Herrmann, Fleischer, von Möller, Hellwig, von Liszt, von Gierke, Martin Wolff, Brunner, Kohler, von Schmoller, von Seeler.

In München: von Amira, von Schwerin, Burger, Kutscher.

In Freiburg: Rickert, Jonas Cohn, Vöge, Michael, Diehl, Richard Schmidt, Mombert, Gramm, Bummke, Lenel.

Allen meinen verehrten Lehrern spreche ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

Druck von Friedrich Peters, Charlottenburg.